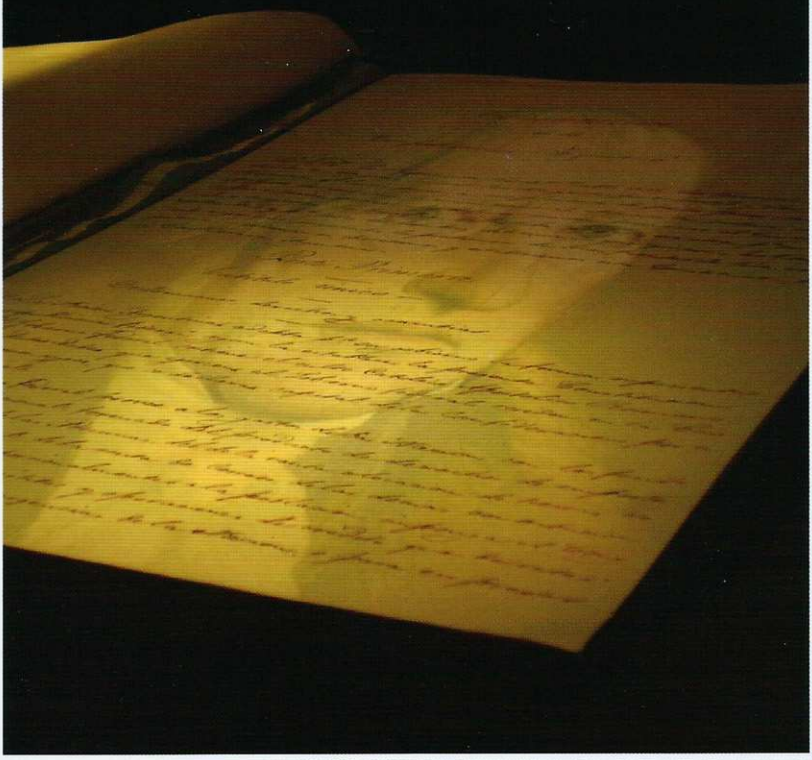
Filosofía

Sergio Pérez Cortés
Jorge Rendón Alarcón

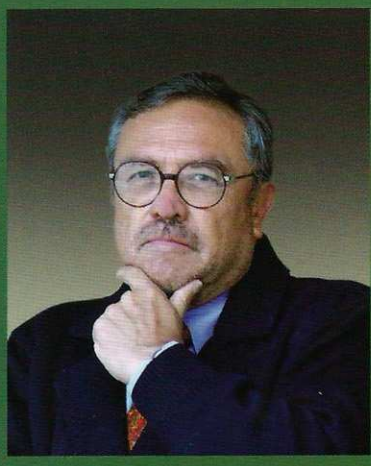
El *telos* de la modernidad

Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. F. Hegel



Casa abierta al tiempo

gedisa editorial



Sergio Pérez Cortés

Es profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM- Iztapalapa. Es Doctor en Lingüística por la Universidad de París X-Nanterre y Doctor en Filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne. Es responsable de la Cátedra de Michel Foucault, creada por las Unidades Iztapalapa y Xochimilco de la UAM en colaboración con la Embajada de Francia en México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y miembro del Programa del Collège International de Philosophie, con sede en París, del que fue director del programa durante el periodo 2000-2006. Ha sido condecorado con la membresía vitalicia del Clare Hall College de la Universidad de Cambridge y con las Palmas Académicas, en grado de Caballero, otorgado por el gobierno francés. Dentro de sus publicaciones destacan: *La política del concepto* (1986), *La prohibición de mentir* (1998), *Palabras de Filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua* (2004), *Escribas* (2005), *La travesía de la escritura* (2006), *Karl Marx. Una invitación a su lectura* (2010)y *La Razón en la historia, Hegel, Marx, Foucault (2013).*

Sergio Pérez Cortés
Jorge Rendón Alarcón

El *telos* de la modernidad

Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. F. Hegel

Serie CLA·DE·MA
Filosofía/Política

El *telos* de la modernidad

Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. F. Hegel

Sergio Pérez Cortés
Jorge Rendón Alarcón

Casa abierta al tiempo
gedisa editorial

El *telos* de la modernidad
Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. F. Hegel

© Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón

Diseño de cubierta: Luz Ma. Zárate Martínez

Primera edición noviembre de 2014, Ciudad de México, D.F., México

© Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855
Ex Hacienda San Juan de Dios
14387, Tlalpan
Ciudad de México, D.F., México

Unidad Iztapalapa
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades
San Rafael Atlixco No. 186, edificio H, Segundo piso.
Colonia Vicentina, 09340 Iztapalapa
Ciudad de México, D.F., México.

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Avda. Tibidabo 12, 3°
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN Gedisa 978-84-9784-906-7
ISBN UAM 978-607-28-0277-3
IBIC: HPQ

Impreso en México
Printed in Mexico

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAMI, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Otros títulos de interés

Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo
Jorge Ornelas y Armando Cíntora

La era secular. Tomo I
Charles Taylor

Adiós a la verdad
Gianni Vattimo

Ciencia, filosofía y racionalidad
Jesús Mosterín

El problema de la guerra y las vías de la paz
Norberto Bobbio

En el comienzo Dios creó el canon.
Rebossi Eduardo

Filosofía política. Solidaridad, cooperación y democracia integral
Mario Bunge

Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario
Moshe Halbertal

La guerra humanitaria
Teresa Santiago

Lecciones dc ética
Ernst Tugendhat

Mil años dc historia no lineal
Manuel De Landa

Rector General
Salvador Vega y León

Secretario General
Norberto Manjarrez Álvarez

Director de Publicaciones y Promoción Editorial
Bernardo Ruiz López

Subdirector de Distribución y Promoción Editorial
Marco A. Moctezuma Zamarrón

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector
José Octavio Nateras Domínguez

Secretario
Miguel Ángel Gómez Fonseca

Directora
de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Juana Juárez Romero

Coordinadora General
del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades
Alicia Lindón Villoria

Índice

Introducción 15

Hegel y la modernidad política 25
Jorge Rendón Alarcón

Presentación 25
La modernidad como problema filosófico 25

La determinación de la razón (*por sí*) en la existencia 34

Hegel, una filosofía de la libertad 43
La determinación de la razón *por sí*: el concepto 43
La determinación *objetiva* de la razón en
"la vida de un pueblo" 52
El orden civil y político 59
Lo verdadero como *sustancia* y como *sujeto* 66
La libertad objetiva 72

El concepto de *espíritu*,
un concepto de la época moderna 77
El espíritu 77
La razón activa 84
El horizonte político de la modernidad 89
La libertad autoconsciente 94

El Estado moderno 102

Bibliografía 114

Lógica y filosofía del Derecho.
La metafísica militante de Hegel 117
Sergio Pérez Cortés

Presentación 117

Sentido general de la Filosofía del Derecho 122

El papel de la injusticia en la Filosofía del Derecho 129

Injusticia y Derecho abstracto 135
Los inicios del derecho abstracto: la persona,
la apropiación y el despunte de la intersubjetividad 136
El contrato y sus limitaciones 138
Los problemas del punto de partida 142
El contrato: su crítica inmanente 145
Del contrato a la injusticia 149
La reflexión y la esencia 158

Las determinaciones de la reflexión 164
Identidad 164
Diferencia 167
Diferencia determinada y diversidad 169

La oposición 173
La contradicción 179
La contradicción militante 183

La eliminación del delito: la teoría de la pena 191
El fundamento del castigo y el fundamento
de la propiedad 207
La propiedad 211

**Las categorías lógicas de "fundamento"
y "existencia"** 218
Del fundamento en general al fundamento integral 220
La existencia y la cosa 226
La pena y el delincuente 234
El delincuente y su acción 238
El concepto de Derecho 249

La realidad efectiva (Wirklichkeit) 251
Una serie de consecuencias 265
Necesidad y libertad 273
Concepto e Idea 278

Bibliografía 284

Introducción

El libro que está en sus manos está compuesto de dos estudios en torno a la filosofía política de G. W. F. Hegel. Más allá de sus diferencias, ambos estudios comparten la convicción de que esta filosofía representa la culminación de los valores que caracterizan nuestra época histórica, de ahí su título: *El* telos *de la modernidad*. La posición de nuestro filósofo en esta modernidad es aún un tema abierto a debate porque, si bien se admite que ella es el motivo central del pensamiento del filósofo, aún queda por encontrar la respuesta a cuál es el fundamento que aquel otorga a este momento espiritual. Para ofrecer una respuesta, cada uno de los estudios ofrece una perspectiva propia, pero que creemos complementarias: el primero se propone probar que la filosofía política de Hegel tiene como fundamento la interacción consciente de los sujetos individuales, en la interacción del conflicto en el "nosotros", como única forma de constitución objetiva y práctica de sujetos propiamente dichos. El segundo estudio, por su parte, se propone defender la tesis de que entre la filosofía política y la metafísica existe una unidad indisoluble en la que descansa la actualidad de la filosofía del Concepto.

Adoptando estas tesis, ambos estudios se colocan a cierta distancia respecto a otras interpretaciones, algunas de las cuales gozan de una gran difusión. Un buen ejemplo de estas últimas interpretaciones es la que ofrece J. Habermas desde su obra *El discurso filosófico de la modernidad* en la que atribuye a Hegel una posición caracterizada "por un modo de relación del sujeto consigo mismo que denomina subjetividad".[1] De acuerdo con esta interpretación, Hegel participaría de la misma matriz que en filosofía habría encontrado su expresión en la subjetividad abstracta de Descartes y en la forma de autoconciencia absoluta de Kant. Se trata, de acuerdo con Habermas, de "la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como la imagen de un espejo, esto es, especulativamente".[2] Tal interpretación de Habermas tiene importantes antecedentes y puede hacerse remontar hasta Heidegger. Según Heidegger, la metafísica moderna culmina en una metafísica de la subjetividad y con ello en una antropología, pues el sujeto que se relaciona consigo mismo solo cobra conciencia al precio de una objetivación, tanto de la naturaleza externa, como de la propia naturaleza interna. Situándose en la misma línea de pensamiento, según Habermas la solución filosófica que Hegel ofrece para la auto-fundamentación de la modernidad sólo podía desarrollar la crítica de la subjetividad "dentro del marco de una filosofía del sujeto"[3] es decir, a partir de la reflexión del sujeto consigo mismo. De aquí proviene el juicio lapidario que Habermas ofrece a propósito de Hegel: "La filosofía no puede instruir al mundo acerca de cómo debe ser; en sus conceptos sólo se refleja la realidad como es. La crítica no se dirige ya contra la realidad sino contra las opacas abstracciones que se interponen entre la conciencia subjetiva y las configuraciones objetivas de la razón".[4]

---

[1] Jürgen Habermas, "Hegel: concepto de modernidad", en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989. p. 27.

[2] *Ibíd.*, p. 29.

[3] *Ibíd.*, p. 54.

[4] *Ibíd.*, p. 55.

El primero de nuestros estudios se aparta decididamente de esta clase de interpretaciones. Lo hace, buscando probar que, para Hegel lo que caracteriza la edad moderna no es el problema de la subjetividad, entendida esta como un "modo de relación del sujeto consigo mismo",[5] sino por el contrario, tal como se afirma con énfasis desde las *Lecciones de la filosofía de la historia*, el problema que definiría lo propio de la modernidad sería el reconocimiento de las determinaciones concretas a partir de las cuales tiene lugar, simultáneamente, la constitución del sujeto moderno y su plena realización en el orden político. Sería motivo de otro trabajo intentar explicar la incapacidad de cierta tradición filosófica, en particular alemana, para situar y pensar la modernidad desde el "nosotros", esto es, desde el quehacer práctico de la vida en común y con ello, dar cuenta de las formas de organización de la vida pública, lo mismo que acerca de la legitimidad de las mismas. Pero con ello se cierra el paso a una interpretación que haga justicia a la filosofía del Concepto.

Es por ello que nuestro primer estudio, con el título de "Hegel y la modernidad", afirma que, para Hegel, sin duda el sujeto moderno es una realidad esencial, pero una realidad cuyo surgimiento descansa en el largo proceso que constituye la historia misma, algo que inevitablemente es producto del "nosotros". De aquí proviene a nuestro juicio, la distinción fundamental de la que parte la *Fenomenología del Espíritu* la cual, en tanto que la ciencia de la conciencia se sitúa obligatoriamente en la experiencia social e histórica del Espíritu, es decir, en aquel saber práctico que se configura como resultado de la lucha por la libertad en el orden humano. De acuerdo con esto, para Hegel, el problema del saber de la razón, a propósito de la consecución de la libertad se sitúa en la organización del orden político y por tanto en el ejercicio del pensamiento como voluntad libre. En efecto, Hegel propone a la voluntad libre como determinación suprema del pensamiento, porque la actividad de la voluntad consiste en "superar la contradicción entre subjetividad y objetividad".[6] Podemos enton-

[5] *Ibíd.*, p. 27.

[6] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, 2a. ed., Barcelona, Edhasa, 1999. § 28, p. 106.

ces decir que Hegel reconoce la modernidad política en la medida en que hace de la voluntad libre el verdadero agente de esa modernidad y con ello el fundamento del derecho y del estado. Esto se afirma sin vacilación en la misma Filosofía del Derecho: "Lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y a la vez la libertad solo es real como voluntad, como sujeto".[7]

Evitar el enjuiciamiento que reduce esta filosofía a una variante de la razón subjetiva, erigida como tribunal supremo de la modernidad, afirmando por el contrario que para Hegel toda la legitimidad del orden político resulta de la razón en tanto que saber práctico de la sociedad, esto es, de una razón situada en un "nosotros". El saber de la razón no tiene otro ámbito de realización que el del Espíritu. Se trata entonces del saber de la razón como razón práctica en el orden social y, en este sentido, la cuestión decisiva de la modernidad consiste, con toda precisión, en que el *individuo singular* tiene que reconocer, en cuanto a la constitución de ese saber, las fases de formación del *espíritu universal*, pero como figuras ya dominadas por el Espíritu, *como etapas de un camino ya trillado y allanado* hasta alcanzar ese modo de comprensión que caracteriza a la modernidad: la conciencia de la voluntad libre y por tanto plantearse como tarea la penetración y organización del orden humano mediante dicho principio. Es por eso que, lejos de ser una apología abstracta del poder, los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel recogen el contenido moderno y plenamente secular del derecho y del estado. La libertad entonces no puede ser más que la acción que el individuo singular lleva a cabo como sujeto autoconsciente y, por ello, el resultado del saber de *sí* práctico situado en el ejercicio de una racionalidad común, es decir, de un saber de *sí* práctico situado en el *nosotros* de la existencia.

* * *

Los dos estudios comprendidos aquí comparten una idea básica: para Hegel, honrar a la modernidad significa dar cuenta de nosotros

[7] *Ibíd.*, § 4, p. 79.

mismos como protagonistas de esa misma modernidad. Si nos hemos permitido llamar a esta filosofía *El* telos *de la modernidad* es porque creemos que ella lleva a su culminación la reflexión en torno a la libertad, esto es, al propósito de devolver a los seres humanos, sin componendas ni residuos, el control racional de sus condiciones de existencia. Esto, a costa sin duda de distanciarse de sus predecesores. Para Kant, por ejemplo, la libertad es un ideal regulativo, un postulado de la razón en su uso práctico, destinado a guiar a una voluntad que quiere vivir su libertad, pero que solo puede postularla como ideal pues ha renunciado a deducirla conceptualmente a partir de su experiencia sensible. Hegel, por el contrario, se ha propuesto demostrar que la libertad es un aprendizaje real, que la voluntad realiza en el plano práctico, acompañado siempre de un aprendizaje teórico, que no solo hace inteligible al primero, sino que es el único que puede hacer posible nuevas experiencias libertarias. En breve, la libertad solo merece su nombre si es inteligible y vivida. No hay pues, por un lado una razón teórica y por el otro, separable, una razón práctica: los seres humanos son, simultáneamente, sin escisión posible, seres actuantes y pensantes; actúan, impulsados siempre por algún concepto de *sí*–de mayor o menor grado de elaboración- , y piensan, porque están obligados a modificar su comprensión de *sí* a medida que su acción tropieza con dificultades. Nada existe, humanamente hablando, que no sea resultado de esa doble acción. En un mundo que ninguna Providencia ideó para ellos, los seres humanos van elaborando, sin embargo, su propio juicio. A esta unidad de ser y pensamiento, de lo comprendido y lo vivido, Hegel lo llamó Concepto o Idea y asegura que no es una premisa indemostrable, sino algo susceptible de demostración racional, de un saber. A ellos dedicó su *Fenomenología del Espíritu* y sobre todo su *Lógica.*

A fin de intentar mostrar esta unidad del ser y del pensamiento en torno a la libertad, el segundo estudio con el título "Lógica y Filosofía del Derecho", toma un fragmento de la primera sección de los Principios de la Filosofía del Derecho, la categoría de "injusticia" y se esfuerza en exhibir, en paralelo, el despliegue de las categorías políticas y la presencia de las categorías lógicas, en particular aquellas contenidas en la Doctrina de la Esencia. En su filosofía del derecho,

Hegel introduce, ciertamente, nociones políticas que caracterizan a nuestras sociedades, como las de propiedad, contrato, intercambio, valor, y otras, las cuales con frecuencia merecen el honor de ser incluidas en los debates contemporáneos de filosofía política. Pero en Hegel, esas mismas categorías obedecen a un propósito adicional: nuestro filósofo quiere mostrar que ellas no son representaciones pensadas de cosas sensibles, sino que tienen otra razón de ser, un fundamento lógico e histórico, una necesidad intrínseca que les otorga a la vez su sentido y su presencia. Para Hegel, el pensamiento no "representa" con mayor o menor fidelidad una realidad externa, sino que crea simultáneamente las categorías con las que hace inteligible esa realidad y las categorías con las que se dota a sí mismo de forma y contenido. Es por ello, desde su perspectiva, que separa a la filosofía política de su lógica. Por supuesto, nuestro intento por asociar la lógica a la filosofía del derecho no es nada original:[8] desde el Prefacio, Hegel advierte que no ha considerado necesario hacer visible en detalle el camino de la argumentación lógica, primero porque presupone que el lector ya conoce el proceder científico que ha publicado en su Lógica, y segundo, "porque salta a la vista de cualquiera que el todo y la distribución de las partes reposa sobre el espíritu lógico".[9] A medida que la obra progresa, la libertad se expresa en las normas e instituciones políticas, pero también se afirma como el concepto mediante el cual esa libertad es inteligible. En los *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel se propone demostrar que la libertad existe bajo la forma de normas, leyes e instituciones que constituyen el derecho y luego el estado, pero que esta existencia no tiene ninguna otra justificación que el despliegue del concepto de libertad que dicen encarnar. A esta unidad entre el concepto racional de la libertad y su presencia real como normas e instituciones, Hegel la llama *Idea* y advierte, desde el parágrafo uno: "La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del derecho, es decir el concepto de

[8] El lector encontrará citados en la bibliografía algunos excelentes intentos similares.

[9] Prefacio

derecho y la realización de ese concepto".[10] En breve, sostendremos que la unidad entre lógica y filosofía del derecho no es otra cosa que la demostración racional de que, por su acción teórica y práctica, los seres humanos producen todo el mundo político existente y todo el significado de ese mundo.

Afirmar la inseparabilidad de las categorías lógicas y de las categorías políticas nos aleja por supuesto de la interpretación, sostenida incluso por comentaristas excepcionales, de que habría en Hegel una filosofía política que merece el honor de ser discutida, acompañada de una metafísica irremediablemente condenada. Nosotros creemos, por el contrario, que esta unidad resulta indispensable si se quiere comprender los propósitos más generales de la filosofía del Concepto. Para Hegel, no vale la pena hablar de libertar efectiva si no existe como unidad completa de ser existente y de categoría inteligible, esto es, si no se afirma que todo lo que está presente como normas e instituciones está animado por una reflexión sobre la libertad en la que se concentra toda la experiencia histórica de la humanidad. Es preciso descubrir en esas normas e instituciones la experiencia de la libertad, encontrando en ellas, a pesar de sus evidentes imperfecciones, el propósito humano de dar presencia a lo que su experiencia política de la libertad les ha enseñado. El estado y el derecho no son una obra de arte, pero son testimonios de que los seres humanos buscan dar existencia real a sus fines libertarios. ¿Se quiere con ello divinizar al derecho y al estado? No, de ninguna manera. Al reconocer esa presencia, la filosofía debe evaluar esas normas e instituciones existentes en función de en qué medida posibilitan, dificultan o definitivamente nulifican el concepto de libertad racionalmente alcanzado. La crítica filosófica consiste justamente en establecer la distancia que separa al concepto de libertad que los seres humanos han aprendido duramente en su difícil historia de los medios, tanto normativos como institucionales con los cuales se pretende dar existencia a esa libertad. Los filósofos, asegura Hegel, no pueden actuar como si no hubiera existido ningún estado en la tierra para dedicarse a imaginar

[10] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, § 1.

normas ideales pero inalcanzables o estados deseables que supuestamente los hombres deberían perseguir, pero no lo hacen. La filosofía política tiene como propósito pensar lo que existe, pensar al presente en su presencia neccsaria, hacer inteligible el itinerario que ha hecho posible a nuestra realidad política tal como es, y no de otra forma, pero no con el fin de aceptarla sumisamente sino con el propósito de discriminar en ella lo que coincide con nuestra experiencia de libertad y lo que la niega, la obstaculiza o la contradice. Se trata pues de examinar el presente en su necesidad intrínseca, en aquello que le otorga fundamento, en su razón de ser verdadcro, cuestión crucial, sobre todo si se tiene como objetivo transformarlo. En breve, se trata de una fundamentación metafísica del orden político existente.

Pero, ¿y para qué revivir esa antigualla que es la metafísica, de la cual los espíritus más inexpertos creían haber sido liberados? Por supuesto, no se trata simplemente de guardar fidelidad al sistema de un gran pensador. Nosotros creemos más bien que la llamada "metafísica" de Hegel es una alternativa al escepticismo, al irracionalismo y al normativismo que en gran medida predominan en la filosofía de nuestros días. Después de todo, Hegel elaboró su pensamiento para evadir las dificultades con las que tropezaban sus más ilustres predecesores: Kant, Fichte, Schelling, Jacobi. Él se propuso oponerse a la idea de que nuestro conocimiento no es más que una representación fenoménica incapaz de alcanzar las cosas como son en sí mismas; se propuso oponerse igualmente a la idea de que había que desesperar de la razón para entregarse a la intuición o al sentimiento; se propuso finalmente oponerse a la idea de que nuestro mundo político es uno más entre muchos otros mundos posibles entre los cuales la razón podría elegir, sin obstáculos reales, el que le agrade. La filosofía del Concepto se propuso crradicar la duda, el misterio, lo inefable y la persecución de lo imposible para, por el contrario, invitar a los hombres a la acción, otorgándoles la demostración racional de que, con ello, producen todo lo que realmente existe y todo el sentido de esta existencia. Para nosotros, la metafísica de Hegel no es una reliquia intelectual dedicada a la devoción personal sino una doctrina que milita contra el sentimiento de impotencia, la dcsconfianza y la melancolía que propagan otras filosofías. Hegel creyó que solo un pen-

samiento que ofrezca a los seres humanos la demostración completa de que dominan sus condiciones de existencia, solo una filosofía así está realmente a la altura de los fines que la modernidad se ha propuesto; sólo ella puede ofrecerles la libertad verdadera.

Hegel y la modernidad política

Jorge Rendón Alarcón

Presentación

La modernidad política como problema filosófico

El carácter especulativo de la filosofía de Hegel tiene como propósito dar cuenta del desarrollo concreto de la razón en el orden humano, es decir, de un ejercicio de la razón que encuentra sus determinaciones precisamente porque se sitúa como tal en la existencia y porque al dar cuenta de *sí* da cuenta del ejercicio práctico de la misma y, con ello, de la actividad consciente de los seres humanos en su existencia social y política. De hecho, el alcance así como los contenidos de tal enfoque tienen que ver con la acción de problematizar la subjetividad como tal para solo dar cuenta de ella en sus determinaciones concretas; de ahí que la distinción fundamental al respecto resulte ser para Hegel aquella que existe entre el ser humano como conciencia en *sí* y el ser humano como conciencia para *sí*.

La conciencia en sí es mera posibilidad, una facultad en todo caso, pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. Para

lo anterior es necesaria la experiencia consciente de la vida misma donde tiene lugar la configuración de la conciencia como autoconciencia, es decir, como conciencia humana propiamente dicha por cuanto se constituye como tal precisamente en la interacción consciente con otros seres humanos. La realización de la misma es pues, para Hegel, indisociable de su acción en la interacción y el conflicto de la vida en común cuyo principio entonces no puede ser sino la voluntad en el impulso de darse la existencia. El problema de la autonomía en función del saber concreto de la condición humana (que es aquél del que busca dar cuenta el saber especulativo), sólo puede surgir así de un saber de la conciencia como autoconciencia, es decir, de una conciencia social e históricamente situada, pues sólo entonces adquiere sentido el problema de la razón consciente de sí a propósito de sus alcances y realizaciones.

De aquí que Hegel sitúe el problema de la conciencia de la libertad en la historia y, con ello, en la historia de la razón práctica, es decir, en el quehacer práctico de los seres humanos, con lo que el saber especulativo se convierte también en un saber sobre la condición humana en su existencia social y política, tal como lo pone de manifiesto Hegel en su filosofía de la historia. En este sentido, ha sido en lo fundamental la lectura de Hegel desde la tradición marxista quien ha insistido sobre todo en esta configuración del sujeto como sujeto político, por cuanto el mismo se remite al problema de la voluntad humana. Así por ejemplo, R. G. Collingwood insiste en que "todo lo que sucede en la historia sucede por la voluntad del hombre, porque el proceso histórico consiste en acciones humanas; y la voluntad del hombre no es sino el pensamiento del hombre expresándose exteriormente en acción". Ernst Bloch por su parte señala que "el motivo *primordial* de la *Fenomenología* ha de buscarse en el *yo revolucionario*, en el yo que se emancipa por la vía civil".[1] De este enfoque nos declaramos deudores en el presente trabajo. En efecto, Hegel enfatiza en su filosofía de la historia que el problema de la conciencia de la

[1] R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, FCE, México, 1952, p. 119. Ernst Bloch. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1983, p. 61.

libertad sólo puede ser resuelto con la aplicación de ese principio al mundo temporal y, en ese sentido, la organización del orden humano por dicho principio: es el largo proceso que constituye la historia misma. Incluso, ya en 1801 el problema que orienta la reflexión de Hegel es el de la indeterminación de la libertad y la exigencia de afrontar esa indeterminación en la comunidad política como tal social e históricamente concreta: "En la relación viviente, únicamente hay libertad en la medida en que ella lleva en sí la posibilidad de superarse a sí misma y de entablar otras relaciones; esto es, la libertad en cuanto factor ideal, en cuanto indeterminación, ha desaparecido".[2]

La determinación concreta del problema de la libertad, la organización del mundo moderno por dicho principio, constituye para Hegel tanto el motivo del quehacer filosófico como el principio de una normatividad que se gesta a partir del propio saber de *sí* práctico, es decir, en la interacción y el conflicto de la vida en común. Es desde esta consideración que Hegel habrá de reconocer una realidad sustancial en el Estado moderno en cuanto un orden resultado de la realización práctica de la voluntad y por el que tiene lugar la exigencia de la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal a partir de preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad. Su filosofía del derecho constituye el esfuerzo especulativo por dar cuenta de la modernidad política, y lo es en la medida en que su consideración del problema de la libertad se sitúa en la libertad como determinación fundamental de la voluntad, de aquí que el punto de partida del derecho no pueda ser otro que la voluntad que es libre, "de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación".[3] De esta manera, la determinación de la libertad de la voluntad así como la naturaleza de ambas sólo tiene lugar –como dice enfáticamente Hegel– en conexión con el todo en el nosotros de la existencia, por lo que el derecho en cuanto mundo del espíritu que se produce a

[2] G. W. F. Hegel, *Diferencias entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 97.

[3] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 4.

partir de sí mismo constituya una segunda naturaleza, "un obrar que se determina dc acuerdo con leyes y principios pensados, es decir, universales".[4] Se gesta así una concepción del derecho más allá de su circunscripción al de la tradición liberal y la salvaguarda de los derechos privados.

Hegel precisa, en el parágrafo 266, que "la universalidad sustancial es objeto y fin para sí misma, y aquella necesidad existe igualmente para sí en la figura de la libertad".[5] La "doctrina ética del deber tal como es objetivamente, no debe ser reducida al vacío principio de la subjetividad moral en el cual no se determina en realidad nada" y, por el contrario, "una doctrina del deber inmanente y consecuente no puede ser otra cosa que el desarrollo de las relaciones que resultan necesarias por la idea de la libertad y son por lo tanto efectivamente reales en toda su extensión en el Estado".[6] Lo que tenemos, en suma, a lo largo de la filosofía especulativa de Hegel es la consideración de un ejercicio de la razón que se configura en la interacción consciente que tiene lugar en la vida en común para dar cuenta de la constitución del individuo singular como sujeto moral y político a través de la actividad del pensamiento, es decir, como una forma de autoconciencia que situada en esa interacción autoconsciente puede constituirse efectivamente como voluntad en *sí* y por *sí* para dar lugar, entonces, al acuerdo y, con ello, al orden civil propiamente dicho, resultado de ese saber práctico quc los seres humanos tienen sobre *sí* para constituirse para *sí* (como ciudadanos). La conciencia dc la libertad sólo se hace inteligible en el proceso de emancipación política de la modernidad por el que tiene lugar el reconocimiento de los seres humanos como voluntades libres, es decir, libres en *sí*, para dar lugar al autoreconocimiento y a su constitución como ciudadanos propiamente dichos por su acción autoconsciente para *sí* en el orden político.

Es en este sentido que la filosofía especulativa de Hegel busca dar cuenta de la determinación y el desarrollo concreto de la conciencia

---

[4] *Ibíd.*, § 258.

[5] *Ibíd.*, § 266, p. 386.

[6] *Ibíd., obs.,* §148, p.268.

de la libertad en la sociedad y en la historia humanas. Todo ello en la interacción y el conflicto de la existencia y, por lo tanto, más allá de todos aquellos fines particulares y subjetivos. De aquí que la supuesta consumación de la metafísica moderna como metafísica de la subjetividad[7] que transfiere el principio de razón como principio puramente lógico-subjetivo a la realidad misma y culminaría con la afirmación hegeliana de la identidad de lo racional y lo real (juicio sumario y punto de partida de la filosofía del ser de Heidegger), no sólo constituye un juicio inexacto del problema de la autonomía y la realización de la misma en el orden político en cuanto reconocimiento y acuerdo –tal como lo reclama Hegel– sino, además, un desconocimiento pleno de esa modernidad política que arranca precisamente con la profunda reconsideración de la propia condición humana al situarla en la sociedad y en la historia para asumir así la ineludible condición social del ser humano y la imposibilidad –en consecuencia– de ser reconocido en su dimensión puramente abstracta-individual.[8] Lo anterior constituye el resultado, ya en Rousseau, del estudio y crítica de las instituciones político-sociales, tal y como él lo pone en claro al señalar en sus *Confesiones* que las realizaciones humanas son indisociables de sus instituciones políticas y de las normas de las mismas.

Para Hegel se trata de "la experiencia de lo que el espíritu es", de un saber de la conciencia como autoconciencia y que como tal tiene

---

[7] La unidad de esencia y existencia.

[8] *El ser y el tiempo* se centra, desde nuestro punto de vista y en contraposición a Hegel, en una deconstrucción crítica del mundo moderno en cuanto mundo de la técnica porque conforme al punto de vista de Heidegger la época moderna se caracterizaría por la forma en que busca poner a su alcance la totalidad de los entes y adquirir sobre esa totalidad el mayor poder posible, gracias, como dice él, al dominio de todas las energías naturales: "La forma de ser de estos entes es el 'ser a la mano'" (Heidegger, 2000: 85). La relación técnica con el mundo que definiría la propia condición del hombre moderno por su subordinación a la técnica, constituye para Heidegger la consumación de la metafísica moderna como *metafísica de la subjetividad* por cuanto la esencia de la subjetividad como voluntad consistiría precisamente en no representarse a los entes sino como objetos para la voluntad. Lo que de esta manera establece Heidegger es que con la constitución de la subjetividad moderna el mundo instrumental de la técnica se vuelve inevitable.

lugar con la experiencia práctica "de distintas conciencias de *sí* que son para *sí*". Su actividad consiste, entonces, en superar la inmediatez para reconocerse así de manera autoconsciente en el "nosotros". Es por tanto el ser humano este ser por *sí* del conocimiento aquello que él se hace mediante su actividad. La libertad objetiva no puede ser sino el resultado de esa actividad autoconsciente en el orden humano. La libertad subjetiva no solo resulta ser indeterminada para Hegel, sino que además es, como dice él, infinitamente ambigua y como tal trae consigo infinitos cquívocos, confusiones y errores y comprende todos los desórdenes posibles. Luego entonces la conciencia de la libertad no puede ser realizada salvo, como decimos, en la interacción de distintas conciencias de *sí* que conforme a la modernidad política se reconocen para *sí*, es decir, libres de manera autoconsciente en el conflicto de la existencia. Debemos señalar aquí que no obstante que la reflexión de Marcuse sobre Hegel se sitúa originariamente en la tradición de Heidegger a propósito de su *Ontología de Hegel*, desde su particular enfoque marxista insiste también en que para Hegel el Estado de derecho es "la única forma política adecuada de la sociedad moderna"; de allí que su concepción del derecho se alinee "decididamente con las tendencias progresistas de la sociedad moderna".[9] Es esta idea del derecho en Hegel la que confrontamos en nuestra reflexión, con la concepción de Marx, quien no concibe al estado de derecho sino en su acepción liberal.

De aquí que el proceso de emancipación al que se refiere Hegel, y en el que tiene lugar la configuración objetiva de la conciencia de la libertad, no pueda ser otro sino el proceso de emancipación que acompaña a la modernidad política: "En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es –dice Hegel– el espíritu vivo presente", es decir, el saber de sí como un saber compartido y constituido por los propios seres humanos como resultado de ese quehacer práctico consciente, y por ello, "en el que el individuo no sólo encuentra expresado su destino, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como *coseidad*, sino que él mismo

[9] Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 180 y 204.

es esta esencia universal y ha alcanzado también su destino".[10] La independencia y unidad de las distintas conciencias de sí que son para *sí* en el conocimiento y saber práctico encuentra entonces su realización objetiva en las leyes cuando "expresan lo que cada singular es y hace; el individuo no sólo las reconoce como su *coseidad* objetiva y universal sino que se reconoce asimismo en ella, o se reconoce como singularizado en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos".[11] Como hemos dicho ya, el derecho constituye, para Hegel, la realización objetiva del saber de la razón en el orden político y ello como resultado del conocimiento de *sí* que alcanzan los seres humanos a partir de ese saber de *sí* práctico. Según su forma es, por lo tanto, un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios pensados, es decir universales.

A este obrar que se determina conforme a preceptos y decisiones generales y válidas para todos es a lo que se refiere Hegel cuando reclama, para la modernidad política –nada menos que en el prefacio de su filosofía del derecho– la racionalidad de lo real, como por lo demás el propio Hegel lo precisa cuando dice a continuación: "Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores".[12] Se trata pues de la complejidad de la constitución del sujeto en una época que ha dejado atrás toda justificación metafísica, por lo que la nueva época no puede encontrar ahora una fundamentación sino en su propio quehacer práctico consciente para dar cuenta así de la racionalidad de sus prácticas e instituciones y, con ello, de la legi-

[10] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 210-211.

[11] *Ibid.*, p. 210.

[12] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, prefacio, pp. 59-60.

timidad de las mismas. A propósito de la modernidad política, no se trata en manera alguna de la reconciliación abstracta de la razón con la realidad como lo ha proclamado la tradición alemana desde Heidegger hasta Habermas (pasando por Karl Löwith)[13] para dar lugar a la justificación de un gobierno "y en su remate monárquico", como dice este último en su *Discurso filosófico de la modernidad*, sino, como decimos, de la consideración reflexiva de ese saber de *sí* práctico que alcanza una nueva actualidad con el proceso de emancipación política y la conciencia de la libertad situada en ese proceso. De lo anterior que el sujeto se constituya en el conflicto de esas prácticas e instituciones como realizaciones concretas de ese saber práctico. Nada más ajeno por ello a supuestas verdades inconmovibles.

La acusación que se ha hecho a la filosofía de Hegel –y con ello a la de Kant– de metafísica moderna de la subjetividad resulta así completamente infundada porque parte de un diagnóstico equivocado y, además, profundamente reaccionario dado que desconoce la realidad del Estado propiamente constitucional moderno como resultado de la interacción consciente entre voluntades libres. Tal supuesto diagnóstico en realidad se ha reducido a una especie de consigna por la que se pone en cuestión y se reduce la modernidad política a sus manifestaciones burocráticas e instrumentales. La democracia misma se interpreta así –de manera estrecha– conforme al individualismo liberal y no en sus alcances de proyecto político propiamente dicho resultado del acuerdo y la realización práctica del mismo. Se trata, en suma, de una concepción de la modernidad profundamente arbitraria y unidimensional porque la sitúa en un supuesto contenido genérico más allá de la diversidad de sus realizaciones concretas y de los alcances de la misma sobre todo en su contenido político. Es también arbitraria y unidimensional en el plano filosófico ya que confunde una diversidad de contenidos y alcances al respecto al subsumir, bajo eso que llamamos una mera consigna, proyectos tan diversos y de alcances distintos como los de Descartes, Kant o Hegel.

[13] Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Madrid, 2008, p. 185.

Se trata, en suma, de una arbitraria caracterización del problema de la constitución del sujeto político moderno de la que sucesivamente han echado mano los autores alemanes para cuestionar, sobre todo, los alcances y logros de la modernidad política a partir de su propia y traumática historia política al afirmar que se trata de una filosofía (la de Descartes, Kant y Hegel) que no tiene otro alcance que circunscribirse a la caracterización de la modernidad "por un modo de relación del sujeto consigo mismo". Se trataría, según este punto de vista, de un sujeto abstracto –desde el punto de vista conceptual– y arbitrario –desde el punto de vista de sus realizaciones–.

Que tal "sujeto" relacionado sólo "consigo mismo" resulta del todo ajeno a la filosofía de Hegel queda demostrado por el punto mismo de partida de su filosofía en cuanto una filosofía de la conciencia como autoconciencia que como tal –y en esto queremos insistir– encuentra sus propias determinaciones en la interacción y el conflicto de la existencia humana. Bajo esta consideración, ese sujeto cuyo rasgo distintivo es la abstracción resulta –visto desde la filosofía de Hegel– completamente infundado, pero además arbitrario para pensar los alcances y logros de su filosofía pues se trata de un sujeto por principio ajeno a la sociedad y a la historia, es decir, exactamente lo opuesto del sujeto histórico que como tal sólo puede ser visualizado en el conflicto de la existencia para dar cuenta de sí y por sí de sus realizaciones, así como de la legitimidad de las mismas.

El punto de partida de la filosofía de Hegel no es otro, por el contrario, que el mundo en transformación de la modernidad política por el que tiende a reconocerse el alcance práctico del saber humano a propósito de sus propias realizaciones en la existencia social y política y en la que esa forma de pensamiento situada de manera reflexiva en la existencia rompe "con el mundo de su ser allí y de su representación" para entregarse a "la tarea de su propia transformación". Es necesario distinguir entonces, como lo hace Hegel, entre el principio de subjetividad como una pura *autorreferencialidad* abstracta, es decir como aquella forma de subjetividad dependiente de sus fines particulares y que como tal sólo puede satisfacer esos fines dentro de esa dependencia, y aquella forma de voluntad que situada en el nosotros se reconoce en la interacción y el conflicto de la vida

social. En este segundo caso, como él dice, la realización de la razón consciente de sí sólo puede tener lugar en la contraposición, libertad e independencia de distintas conciencias de *sí* que son para *sí* y en la que la razón se configura de manera objetiva en la interacción y el conflicto de la vida civil y política. Es bajo esta consideración que la modernidad constituye para Hegel un problema del pensamiento especulativo.

La determinación de la razón (*por sí*) en la existencia

La especulación filosófica de Hegel tiene como punto de partida el ejercicio de la razón que se reconoce como tal, es decir, la razón "consciente de *sí*" en el orden humano. Se trata de una consideración de la razón indisociable de la época moderna ya que se refiere al ejercicio reflexivo de la misma y, por ello, a su capacidad para enjuiciar la validez de nuestras acciones en tanto nos reconocemos de manera consciente en ellas. Lo anterior solo resulta posible cuando el orden humano es juzgado como resultado del ejercicio autónomo y racional de los propios sujetos que lo constituyen: lo que en este caso tiene lugar con la emancipación política del mundo moderno. Se trata por ello de la consideración de la conciencia humana como autoconciencia, es decir, de la determinación de la razón por *sí* misma en dicho orden. En este sentido, la autodeterminación de la razón no puede ser sino la determinación de la razón en cuanto razón práctica, es decir, la determinación de la voluntad a partir de la sola razón. Hegel habrá de sostener, al respecto, que la diferencia entre pensamiento y voluntad *es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico,* para subrayar en seguida que no se trata de dos facultades distintas, *sino que la voluntad es un modo particular del* pensamiento*: el pensamiento en cuanto se realiza en la existencia,* es decir, *en cuanto impulso de darse la existencia.*

Con el reconocimiento de la razón en el orden humano, Hegel buscaba tomar distancia del carácter apologético y abstracto de la "razón" para situarla –en cambio– en la disposición consciente y

práctica de los seres humanos respecto de su propio orden, es decir, como él dice, la razón en "cuanto impulso de darse la existencia". El saber de *sí* de la conciencia como autoconciencia habrá de significar un saber respecto de su capacidad de realización por *sí* misma y, en este sentido, un saber de su naturaleza espiritual, y de acuerdo con Hegel, de su realidad efectiva: "Si es cierto que el embrión es en *sí* un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí;* para *sí* el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí.* En esto y solamente en esto reside su realidad".

Es por esta razón que la filosofía de Hegel constituye también un juicio de época pues asume que el orden humano, en tanto resultado de la voluntad humana, se constituye políticamente a partir de una razón "consciente de *sí*". De ahí que sea en la vida de los pueblos donde encuentra su realización la "razón consciente de *sí*" porque esta realización consiste, precisamente, en el reconocimiento mutuo de seres humanos igualmente autoconscientes que, en ese sentido, comparten una misma naturaleza espiritual. Lo que Hegel reconoce es, así, la acción consciente del conocimiento humano y sus formas de realización en la existencia y es a partir de ello que puede dar cuenta de la determinación de la razón por sí misma en dicho orden como manifestación objetiva de esa naturaleza espiritual.

De aquí surge la significación y contenido del concepto de "espíritu" en la *Fenomenología del espíritu* y al que Hegel se refiere allí como "sustancia espiritual", porque al ser tratada en relación con sus realizaciones concretas en la existencia humana la razón se configura como aquel saber que es propio de la condición humana, es decir, de nuestra naturaleza espiritual: el reino del espíritu en cuanto realización consciente del orden humano. De esta manera, el saber de *sí* habrá de resultar además, para Hegel, indisociable de la experiencia del espíritu en la historia, es decir, del *saber de sí* de los seres humanos como experiencia social e históricamente compartida. Con el ejercicio de ese saber que se configura reflexivamente tiene lugar, pues, la realización de la "razón consciente de *sí*" en la existencia, es decir, la organización política propiamente dicha del orden humano. Por esta razón Hegel también afirma que: "Sólo lo

espiritual es lo *real;* es la esencia o el *ser en sí,* lo que se mantiene y lo *determinado* –el *ser otro* y el *ser para sí*– y lo que permanece en sí mismo en esta *determinabilidad* o en su ser fuera de sí o es *en y para sí*".[14]

La razón como resultado de la actividad consciente del conocimiento en la existencia supone –para Hegel– la realización del ser humano como sujeto de *sí* y *para sí*. Es pues el ser humano esta forma de existencia, este ser *por sí* del conocimiento práctico y como tal sujeto de sí y de su propia realización en el *nosotros* de la existencia: *que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.* Tal es el punto de partida de la *Fenomenología* y de la filosofía de Hegel en su conjunto: es el ser humano este *ser por sí* del saber del *espíritu* en cuanto saber de la conciencia como autoconciencia y es por esta razón que lo que distingue al ejercicio de la razón, según Hegel, sea el carácter reflexivo de la misma, pudiendo de esta manera reconocerse en la existencia como resultado de esa actividad consciente.

Todo ello habrá de dar lugar al autoconocimiento del ser humano en cuanto libre realización de sí mismo en el orden social y político. Saber de *sí* es, entonces, saber de esa libre autorrealización consciente que encuentra su fundamento en un saber común, resultado del saber práctico compartido por los seres humanos. En este sentido, el saber de la razón resulta indisociable del proceso *emancipatorio* de la sociedad humana. El propósito de Hegel es así dar cuenta de una comprensión del orden humano desde la propia actividad consciente de los seres humanos que pueden, por ello, reconocerse reflexivamente en el orden social.

En el orden social encuentran su realidad y realización *para sí* en *sí* mismos cuando se reconocen en el ejercicio de un saber consciente en la práctica de la vida en común. En el reconocimiento de ese saber de la *sustancia* espiritual como inherente a la condición humana como saber práctico de la vida en común, se sitúa el problema de la libertad porque hace posible el carácter reflexivo y la unidad en el

[14] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 19.

ejercicio de la razón. Tal es, en suma, el propósito de la *Fenomenología del espíritu* en tanto exploración de aquel saber que se configura y desarrolla en el ámbito de las relaciones humanas y que precisamente por ello puede situarse y dar cuenta de la emancipación política de la época moderna.

La especulación filosófica de Hegel busca así dar cuenta de la emancipación política del ser humano desde la emancipación consciente de sí mismo en el propio orden social. Lo que formula Hegel como recurso indispensable de la filosofía, a fin de dar cuenta de *"su tiempo aprehendido en pensamientos"*, es mostrar esa doble dimensión en la que se configura la conciencia: la consciencia de *sí* como individuo singular y la razón consciente de *sí* en el saber de la *sustancia* espiritual en el *nosotros* de la vida en común, es decir, como pura voluntad subjetiva o bien como voluntad objetiva y en este caso como "verdadera idea", tal y como veremos al final de este trabajo a propósito del Estado.

El referente decisivo, respecto de la manera de afrontar esta doble dimensión de la conciencia a propósito de la emancipación política de la modernidad es, sin el menor género de dudas, Rousseau y el proceso de emancipación política del que da testimonio a lo largo de su obra, porque es él quien da cuenta de un yo consciente de sí y porque es él, además, quien puntualiza que este yo consciente de *sí* en cuanto "agente libre" sólo puede encontrar su realización en el orden político. Ello es así porque con la adquisición del estado civil se consigue también, para Rousseau, la autonomía moral que es la única que puede afirmar al ser humano como un ser *auténticamente dueño de sí* (Hegel dice en *sí* y *para sí*) porque la obediencia a los principios que uno se ha prescrito constituye la realización de esa autonomía y, con ello, la consecución de la libertad humana como libertad política.

En todo caso el carácter imperecedero del pensamiento de Rousseau en relación a la modernidad radica en el reconocimiento del contenido político de la misma: porque, como él dice, el ser humano sólo puede realizarse por sí mismo cuando se somete a aquellas normas que se prescribe en ejercicio de su libre voluntad: "Mientras los súbditos sólo estén sometidos a tales convenciones, no obedecen a

nadie sino únicamente a su propia voluntad".[15] Lo que en definitiva Rousseau reclama de la política no son objetivos puramente utilitaristas como los de Voltaire o Diderot, dice Ernst Cassirer, lo que él reclama es la realización de la condición humana en el sentido más amplio. De ahí que la concepción del Estado de bienestar que monopoliza el poder y burocratiza la política tan en boga como fracasado hoy en Europa se confrontaría ya abiertamente con la exigencia del Estado de derecho suscrito por Rousseau.

Al señalar que el yo consciente de sí sólo puede realizarse en el orden político, y al insistir por ello que el problema del derecho radica en la exigencia de una nueva relación y mediación legítima de la autonomía de la voluntad, Rousseau no sólo se convierte en un referente indispensable de toda reflexión radical sobre el Estado democrático de derecho (e incluso también en el ámbito de la tradición marxista, como lo desarrolla por ejemplo Galvano della Volpe en *Rousseau y Marx),* sino que es también indispensable para situar el problema del derecho en una formulación que, como decíamos con Marcuse, se orienta a pensar la teoría jurídica de Hegel dentro de las tendencias progresistas de la sociedad moderna. Por todo ello, el referente de Rousseau respecto a Hegel constituye otro de los elementos que definen el contenido del presente trabajo. Esta misión *ética* que Rousseau atribuye a la política, dice también Cassirer, constituye su acto más propiamente revolucionario. Lo que Rousseau encuentra pues en la política (en relación al quehacer consciente y colectivo, es decir práctico) es el ámbito de realización del ser humano en cuanto saber de *sí* como voluntad libre.[16]

Al respecto, el propio Hegel sostiene en su *Fenomenología* que la conciencia tiene en la autoconciencia, como un saber de *sí* universal, es decir como un saber autoconsciente de la condición humana, *el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada*

---

[15] J. J. Rousseau, *Del contrato social,* Libro II, cap. 4, Madrid, Alianza, 1980, p. 56.

[16] Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant,Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las Luces*, FCE, México, 2007.

del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente. Con la concepción de autonomía que Rousseau desarrolla y por la cual el ser humano alcanza su realización en *sí* y por *sí* en el orden político, en realidad se habría alcanzado un nuevo concepto filosófico de la persona propio de la modernidad política. Por lo demás, es el propio Kant quien sostiene que Rousseau habría sido el primero en descubrir la naturaleza "recóndita" del ser humano por cuanto pone en claro la realización de sí mismo a través de las normas que se impone.

Es Hegel, sin embargo, quien lleva hasta sus últimas consecuencias la reflexión sobre la realización de la condición humana desde el punto de vista de la conciencia que se constituye a sí misma lo que es *en sí,* como autoconciencia, en el ámbito dc un saber práctico situado en la interacción y el conflicto del *nosotros*, y lo hace sobre todo motivado por el hecho de esclarecer el problema de la configuración consciente del ser humano en el proceso de emancipación de la modernidad política. Es él quien bajo las consideraciones anteriores subraya (como punto de partida de su *Fenomenología del espíritu*) aquello que ha fundamentado Rousseau, es decir, el saber de *sí* como un saber que sólo puede dar cuenta de la condición humana cuando se le sitúa como un saber en el orden humano donde tiene lugar para Hegel el saber del *espíritu.* De esta manera, para Hegel la conciencia humana se problematiza en *sí* de manera autoconsciente, es decir, "en cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto", lo que significa que el reconocimiento autoconsciente –como dice Rousseau– de la conciencia de la libertad sitúa al ser humano tanto en su yo singular como en un yo universal y, con ello, es capaz de una legislación con validez universal "que hace al hombre auténticamente dueño de *sí*".

De allí que Hegel siga diciendo al respecto que cuando una autoconciencia se reconoce como objeto, es decir, como autoconciencia y con ello como objeto de *sí*, como autoconciencia propiamente dicha, estaría "presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*", y que, en consecuencia "más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas

conciencias de sí que son para sí es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y, el *nosotros* el *yo*".[17] Se formula así, de manera paradigmática, esta doble dimensión de la autoconciencia a propósito de su realización objetiva y concreta en el orden humano porque es tomada, precisamente, en relación con el mundo, como condición de su propia realización.

Desde esta consideración Hegel define las condiciones bajo las que se configura la fenomenología de la conciencia en el ámbito del saber del espíritu como manifestación concreta de un saber autoconsciente situado en la existencia. La cuestión decisiva respecto a la compresión del proceso de emancipación que tiene lugar en nuestra propia época consiste en que –como dice Hegel– el "individuo singular" tiene que recorrer, por su contenido, "las fases de formación del espíritu universal" pero como figuras ya dominadas por el espíritu, "como etapas de un camino ya trillado y allanado" para alcanzar así el nivel que el espíritu ha alcanzado en nuestra época, es decir la conciencia de la libertad, y plantearse como tarea la penetración y organización del orden humano por dicho principio. Se trata, en suma, de dar cuenta de la emancipación del yo autoconsciente y por otra parte se busca dar cuenta, también, de su realización en el nosotros de la vida en común. Ello solo puede tener lugar, como decimos, con la emancipación autoconsciente del ser humano en su capacidad de reconocerse reflexivamente en el orden social para dar lugar así a la exigencia de preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad.

La única manera de evitar la desigualdad "moral o política" (había ya señalado Rousseau al respecto), aquella desigualdad que atenta contra la condición humana porque da lugar a "los diferentes privilegios de que algunos gozan en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos que ellos, o incluso el de hacerse obedecer", es la de sustituir la dependencia de los hombres por la dependencia de la ley y de esta manera constituir la voluntad general con una fuerza real mayor que la acción de toda voluntad particular

[17] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 113.

porque, en efecto, la dependencia de los hombres siendo desordenada produce todo género de vicios y es por esto –dice Rousseau– que el amo y el criado se corrompen mutuamente. Tal habrá de ser para Hegel, en el ámbito de la vida propiamente política, también el origen de toda relación viciada (no libre, esclava, ilegítima) entre los seres humanos, la ausencia de normas válidas surgidas del libre ejercicio de la razón y de la voluntad humana.

Se trata por lo demás de una concepción del orden público como una relación de tensión como lo enfatiza Hegel en la *Fenomenología* porque supone la pluralidad en cuanto a la independencia y contraposición de las autoconciencias, pero por otra parte también su constitución política como miembros y partícipes de una misma vida sustancial, es decir, de un quehacer autoconsciente en el ámbito de la vida social e histórica sin el que, por cierto, ningún logro de la modernidad política es alcanzable, llámese socialismo o democracia social (en realidad, todos ellos son inseparables de la racionalidad y universalidad de sus normas).

Se trata de hacer valer esa pluralidad en el ámbito de una universalidad de fines que Hegel habrá de reconocer, como decimos, en la universalidad y racionalidad de las normas del orden humano. Se puede decir entonces que la *Fenomenología del espíritu* se funda en una visión del mundo y de la historia que sitúa el desarrollo humano en los conflictos inherentes a su propia condición. El *espíritu de contradicción,* constituye, en ese sentido, la esencia misma y el punto de partida de la realización de la condición humana y constituye, por lo demás, la esencia, también, de la dialéctica de Hegel tal y como lo testimonia Eckermann a propósito de la entrevista entre Hegel y Goethe.[18] De esta manera las formas del saber y de la realización humanas no pueden tener lugar sino en el imprescindible recorrido por

[18] La tarde del jueves 18 de octubre de 1827, Hegel defendió ante Goethe el carácter especulativo de la razón, su dialéctica, afirmando que se trataba sencillamente de: "la regularización culta y metódica del espíritu de contradicción que cada hombre lleva consigo y que se muestra en toda su grandiosidad cuando intenta diferenciar lo verdadero de lo falso" (Eckerman, *Conversaciones con Goethe*, varias ediciones).

las fases de formación del espíritu universal, cuestión que constituye el motivo central de la indagación filosófica que Hegel lleva a cabo en la *Fenomenología del espíritu.*

Se trata de una visión con una extraordinaria riqueza y hondura a propósito del orden político moderno que, por lo demás, sólo podía alcanzarse llevando a cabo –como lo hace el propio Hegel–, una penetrante lectura de la modernidad política para dar cuenta así de que con ella se abre el reconocimiento expreso de un desarrollo autoconsciente del ser humano que conforme a ese proceso *emancipatorio* no puede circunscribirse ya al yo, sino que tiene que abrirse al ejercicio público de la razón y con ello al desarrollo autoconsciente del ser humano situado en aquél orden que puede reconocer porque se ha reconocido ya de manera autoconsciente como un fin en sí mismo pudiendo proponerse ahora como fin lo totalmente universal lo que, referido al orden político, no puede sino justificar la realización autoconsciente de la sociedad humana en el ámbito jurídico-político.

Lo que Hegel hizo al situar el problema de la modernidad política en su doble dimensión (como dijimos antes, tanto en el yo como en el nosotros), fue mostrar el alcance de esa modernidad, es decir, no sólo el reconocimiento de un orden del mundo de la voluntad, sino que ese orden contemplado en su dimensión autoconsciente abre en realidad una expectativa tal al género humano por el que ahora no puede ser sino la misma sociedad humana la responsable de su propio acontecer y destino respecto de la vida en común.

En realidad lo que dice Hegel es que el problema de la autoconciencia, visto desde la modernidad, no puede sino afrontarse en esos dos planos, tanto en el nivel del yo como en el nivel del nosotros, pero es en ese segundo plano, el del nosotros, en el que los seres humanos se confrontan entre sí en una vida sustancial y en la que tiene lugar la configuración efectiva del orden humano. Es éste en realidad el descubrimiento de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y lo que sigue constituyendo un reto para el presente: la convicción de que la realización de la libertad, si bien empieza por un saber de *sí* y es indisociable de nuestra propia actividad consciente, no puede realizarse de manera cierta y concreta sino en el nosotros donde se configura la voluntad humana de manera objetiva. Visto de esta manera la liber-

tad constituye un proceso abierto a la realización efectiva del género humano.

La reflexión filosófica de Hegel se centra, en definitiva, en una *autocomprensión* política y filosófica de la modernidad, de allí que su filosofía resulte indisociable de una indagación de la modernidad tal y como él la lleva a cabo. Lo que queremos decir aquí, en suma, es que es el problema de la modernidad en esa dimensión, lo que está en el fondo de la discusión cuando discutimos la filosofía de Hegel. En este caso no hay alturas privilegiadas para pensar y afrontar su contenido; más aún, quizá la mejor perspectiva para afrontar la filosofía de Hegel sean aquéllos sitios del mundo donde se han exacerbado las contradicciones de la modernidad hasta obligarnos a volver nuestra mirada sobre las mismas en una perspectiva amplia y rigurosa, es decir, bajo la mirada de cómo se configura la modernidad política como experiencia consciente del género humano. El problema de Hegel es en realidad el problema del mundo moderno, de sus alcances y limitaciones.

Hegel, una filosofía de la libertad

La determinación de la razón *por sí*: el concepto

La filosofía de Hegel es una filosofía de la libertad porque es precisamente la consecución de la libertad como resultado del *saber* humano en cuanto un *saber* de *sí* y de su realización práctica aquello que constituye lo propio de la condición humana y el motivo mismo de su especulación filosófica. Hegel se refiere por ello, en la *Fenomenología del espíritu*, al autoconocimiento en el tiempo de lo que constituye la naturaleza *inorgánica* de la condición humana y que habrá de dar lugar al contenido de su propia filosofía. La consideración de la naturaleza *inorgánica* da lugar ya también, en esa misma obra, a lo que Hegel llama *sustancia* espiritual o *espíritu verdadero*, poniendo así de relieve que el ser humano ha sido capaz de construir, a través de ese saber consciente de *sí*, un mundo propio, el del *nosotros,* en el

que se reconoce y del que forma parte como un mundo del *espíritu,* resultado de la actividad del pensamiento en el orden humano y deja de esta manera de depender solamente del mundo sensible para dar lugar a un orden que tiende a ser el resultado también de su propia autodeterminación consciente y racional.

Se trata, entonces, de una libertad que Hegel sitúa como resultado del *saber* humano en cuanto un *saber* de *sí* mismo y de sus formas de realización en el orden social que tienen lugar conforme a la *conciencia de la libertad* (resultado de la actividad del pensamiento en la existencia). La libertad no puede ser considerada en este caso como un simple *status* o un derecho pre-social que el individuo posee, sino que es más bien una acción que lleva a cabo como sujeto autoconsciente en el orden humano, de allí el carácter radical de la misma. Se trata de una concepción de la libertad que los seres humanos establecen en tanto se reconocen de manera autoconsciente en el orden social, es decir, se reconocen en *sí* como miembros y partícipes de dicho orden, pudiendo de esta manera realizarse como tales, es decir *para sí,* en ese orden.

El individuo singular en cuanto razón cultivada encuentra su verdadero interés y realización, su unidad, no fuera de *sí* sino en *sí*, puesto que es en el saber autoconsciente que se constituye en la vida práctica donde encuentra su forma concreta y su propia configuración objetiva. De esta manera, la libertad del individuo singular habrá de consistir en una continua búsqueda de esa afirmación como un ser en *sí* y *para sí* en el orden humano. Podemos decir, así, que siempre que podemos reconocernos en aquellos actos bajo los que se configura nuestra existencia damos cuenta en realidad de lo que Hegel llama de manera apropiada "la razón consciente de *sí*", porque su configuración y realización sólo depende de nuestra relación en ese orden en común que constituimos los seres humanos. Es precisamente de ello, de nuestro reconocimiento autoconsciente en la existencia, y de la autoconciencia de la libertad que de esta manera puede conseguirse, de lo que busca dar cuenta la filosofía de Hegel en su contenido especulativo.

Hegel busca, pues, dar cuenta de esta razón "consciente de *sí*" a través de una *fenomenología del espíritu,* porque para él es el propio

ser humano en su existencia *este "ser por sí" del conocimiento* y, ello es así porque su realidad y realización en la existencia depende precisamente de este saber consciente que se configura como tal en la vida práctica. De ahí que para Hegel la filosofía tenga que dar cuenta de la determinación de la razón por sí misma porque es tomada en relación con el mundo histórico-social para que "pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*". Se trata, como dijimos, de una interpretación radical de la libertad porque para dar cuenta de ella no existe otro camino que dar cuenta de la determinación autoconsciente del ser humano, en el curso de la historia de su vida social: es el propio ser humano en cuanto sujeto autoconsciente el que tiene que conquistar su realización como tal y con ello su libertad.

La *Fenomenología del espíritu* busca dar cuenta así de la experiencia consciente de los seres humanos en su existencia y, con ello, del surgimiento de la conciencia de la libertad en el orden social en cuanto concepto de *sí* mismos como resultado de la experiencia consciente de un *yo* situado en el *nosotros* y por la que el *yo* abstracto adquiere el significado del ser *en sí*. "Concepto" (*Begriff*) podría traducirse, según G. R. G. Mure (por cierto, nos advierte que imprecisamente), como "el pensamiento del ideal realizado".[19] Para nosotros, y en consecuencia con el propósito de la *Fenomenología* de dar cuenta de la experiencia consciente de los seres humanos en su existencia, el concepto es la realización y determinación concreta del saber autoconsciente en la existencia misma y, en este sentido, es razón (*Vernunft*) y no entendimiento (*Verstand*). La determinación del *concepto* como realización y determinación objetiva del saber práctico autoconsciente lo alcanzamos aquí, como ocurrirá después con el concepto de *espíritu*, a través de una consideración de los enfoques que podríamos llamar clásicos respecto de la *Fenomenología* en autores como Hyppolite, Kaufmann, Pinkard, Taylor y el propio Gadamer, en la perspectiva del enfoque antropológico-político que hemos seguido a lo largo de nuestro texto.

[19] G. R. G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1988.

Un concepto –dice Hegel en la *Fenomenología*– es al mismo tiempo algo *que es* y en cuanto es en la conciencia misma es "su contenido determinado".[20] Se trata entonces de la libertad de la autoconciencia como manifestación consciente del saber de *sí* en la existencia humana (Hegel dice en "la historia del espíritu"), de una libertad que sólo puede surgir como resultado de la experiencia consciente de un "yo" situado en el "nosotros". Es por esta razón que la consideración especulativa sobre el ejercicio de la razón constituye, para él, una consideración sobre las determinaciones concretas de la razón en el orden humano.

La conciencia de la libertad como determinación concreta de la razón en el orden humano no puede ser, entonces, sino el resultado de un saber de *sí* que solo puede alcanzarse en la interacción consciente de la vida en común porque de lo que se entera, a través de esa conciencia de la libertad, es del saber de aquello que es inherente y privativo de la condición humana en cuanto un saber de *sí* que alcanzan por *sí* mismos los seres humanos en la interacción y el conflicto de la vida común, es decir, su propio saber autoconsciente, práctico, respecto de la conciencia de la libertad.

Se trata de la facultad consciente de reconocerse como artífices de su propia realización, lo que tiene lugar –como decimos– a través de la experiencia consciente de la vida en común. De aquí que para Hegel se trate de un *saber de sí* situado en "la historia del espíritu", es decir, de un saber de todo aquello que ha interesado e interesa al ser humano y por el que se da cuenta de esa realización consciente de *sí* desde la propia condición humana. En la determinación de la autoconciencia es esencial tener presente, dice Hegel, que se trata de la conciencia *pensante en general,* de su determinación y realización por sí misma porque su "objeto es la unidad *inmediata* del *ser en sí* y del *ser para sí*".[21] La constitución del sujeto propiamente dicho.

En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* busca dar cuenta de las determinaciones concretas de ese saber de *sí* consciente y con

[20] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 122.
[21] *Ídem*.

ello de la libertad como un saber autoconsciente histórica y socialmente determinado. Para ello, sin embargo, es imprescindible que sean los propios seres humanos quienes tengan que recorrer las fases de formación del saber del espíritu universal y reconocerse así en ese saber que da cuenta de *sí*, de su realidad efectiva, aunque –como advierte Hegel y según lo comentamos al principio–, "como etapas de un camino ya trillado y allanado" para reconocerse de esta manera en la conciencia de la libertad inherente al proceso dc emancipación política de la época moderna como experiencia consciente situada en el "nosotros" y dejar atrás, finalmente, un saber de *sí* abstracto en favor de su realización concreta en el mundo temporal en cuanto realización práctica de ese saber autoconsciente.

Desde esta perspectiva el *sí* mismo del concepto no puede ser, para Hegel, sino ese saber de *sí* del saber autoconsciente situado social e históricamente y que da lugar a la conciencia de la libertad como manifestación conscientc en la historia del espíritu. El concepto habrá de decir Hegel en la *Enciclopedia*, es *lo que es libre,* para nosotros en autoconciencia, de ahí que Hegel continúe: "El concepto es, pues, lo que, en su identidad consigo, es en *sí* y por *sí* determinado".[22] Con todo ello el principio de la conciencia de la libertad se convierte en el problema de la penetración y organización del mundo por dicho principio –habrá de decir Hegel– lo que representa *el largo proceso que constituye la historia misma.* Y el reconocimiento de ese saber de *sí*, como de su exigente realización en la vida práctica, constituye lo inherente a la autoconciencia moderna en la tarea de entregarse a "su propia transformación"; en ello consiste, dice también Hegel en la *Fenomenología*, "el día espiritual del presente".

La consideración del concepto que se determina esencialmente por sí mismo se refiere, en suma, a ese saber autoconsciente de los seres humanos cuya experiencia consciente depende de la interacción y el conflicto en la existencia misma. La filosofía de Hegel resulta así indisociable, tal es nuestro punto de vista, de la experiencia cons-

[22] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 160, Alianza, Madrid, 2005.

ciente inherente a la época moderna respecto del reto que significa la exigencia de la realización consciente de la libertad en la vida práctica. La demanda de Heidegger de contemplar dicha filosofía como mera culminación de la metafísica occidental no sólo constituye una profunda desviación de la misma, sino incluso la imposibilidad de asumirla en el incisivo contenido emancipador que ella representa a propósito del reconocimiento de la conciencia de la libertad como experiencia consciente de la modernidad política.

Es precisamente este ejercicio de la libertad como manifestación consciente de un "yo" situado en el "nosotros" y que tiene que experimentarse por ello de manera autoconsciente en el saber humano y en sus realizaciones concretas, es decir en "la experiencia de lo que el espíritu es" para alcanzar así la realización del "yo" en el "nosotros" y del "nosotros" en el "yo", lo que explica el carácter y contenido de la filosofía de Hegel. Se trata en efecto de un ejercicio de la razón que, como dice Gadamer, "trasciende la subjetividad del *sí* mismo y se realiza como espíritu" porque el propio orden humano no puede sino constituir –para Hegel– el resultado de ese ejercicio consciente de la razón en la vida práctica.

El saber consciente da lugar, y en ello radica el contenido fundamental de la época moderna en cuanto proceso *emancipatorio* del quehacer práctico de los seres humanos, al abandono de un mundo como puro ser allí, para que en cambio a través del saber consciente sean los propios seres humanos los que se entreguen a la tarea de su transformación. La experiencia consciente de los seres humanos respecto de su organización social y política que Hegel recoge en la *Fenomenología del espíritu* se finca así como propósito conciliar el concepto de sí mismos con la realidad, es decir, la realización práctica de la conciencia de la libertad: "entregándose a la tarea de su propia transformación". Tal es la expectativa y el contenido político de la modernidad de acuerdo con la *Fenomenología del espíritu.*

Cuando se pasa por alto esta realización práctica de la conciencia de la libertad resultado de la propia experiencia consciente del ser humano en la interacción y el conflicto de la vida en común, es decir, de la conciencia de la libertad como contenido fundamental de este saber del "nosotros" situado en la existencia y que constituye el mo-

tivo mismo del carácter especulativo de la filosofía de Hegel, no sólo nos encontramos imposibilitados para afrontar sus contenidos sino que quedamos imposibilitados, también, para afrontar aquello que es inherente a la modernidad política como un mundo resultado de la actividad consciente de la voluntad humana. Gadamer, por ejemplo, convierte la filosofía de Hegel en una oscura metafísica porque bajo la influencia de Heidegger la interpreta como un "enigmático modo de conocimiento" mediado por conceptos puramente abstractos. En este sentido, Gadamer sustituye el "nosotros" de la existencia por "todo lo extraño –a la conciencia– como algo propio" y la experiencia de la conciencia queda reducida así a "la experiencia que hace el pensar con sus pensamientos "puros"";[23] y lo anterior porque su programa filosófico se limita a "poner en mutua relación la dialéctica antigua y la dialéctica hegeliana" bajo la influencia y la sombra –insistimos– de Heidegger.

En realidad, Hegel considera el orden social e histórico como el ámbito de "la determinación de la razón en sí misma" de la manera más categórica. La especulación filosófica se vuelve por ello indisociable de la determinación de la razón en el orden humano. Se trata, así, de establecer las determinaciones concretas de la razón en la existencia a partir de las cuales damos lugar a través de ese saber consciente de *sí* a ciertas formas de reconocimiento autoconsciente entre *nosotros,* y, con ello, a la realización efectiva de la libertad. Resulta entonces que lo que somos como seres humanos, en la vida práctica, sólo puede tener lugar con las formas de reconocimiento que nos damos conforme a nuestro propio concepto de sí y que a su vez dan lugar a las formas de relación social que existen entre nosotros y hacen posible nuestras libertades concretas y nuestra realización efectiva en la vida social y política.

La conciencia de la libertad, en este sentido, no puede ser más que una libertad situada en nuestras formas de organización consciente de la vida social y en este caso el contenido de la misma se determina

[23] Hans Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, 2ª. ed., Cátedra, Madrid, 1981, p. 106.

por nuestro propio concepto, pero es esa vida social, la existencia misma, la que da lugar a las condiciones inherentes a la actividad concepto. La determinación del ser humano en sí mismo no puede conseguirse entonces más que –como dice Hegel– con la determinación de la razón en sí misma y por cuanto es tomada en relación con el mundo, porque es precisamente a través del ejercicio de la razón en el orden humano que podemos dar cuenta de nuestra realización en la existencia social. Cuando hablamos entonces de la determinación de la razón como tal y de su realización en el mundo hablamos de la razón en su contenido práctico, es decir, de aquel ejercicio de la razón que tiene lugar a través de la interacción consciente entre el yo y el nosotros en la vida social y que da forma a las realizaciones concretas de la vida en común.

La "experiencia de lo que el espíritu es" da lugar, para Hegel, a una relación profundamente compleja porque ocurre en el tiempo y no sólo en el propio sino también en el que nos antecede. El tiempo aquí es indisociable de una historia política concreta e irrenunciable ya que constituye el ámbito práctico de las determinaciones del concepto. Se trata, pues, de un tiempo que podríamos llamar con propiedad el tiempo humano en el que se desenvuelve nuestra propia existencia y que no puede ser reducido a la brevedad de nuestras vidas; es decir, la relación entre el yo y el nosotros no es sólo de carácter social sino, como decimos, también histórica, de ahí que esa relación entre el yo y el nosotros se encuentre mediada por la sociedad y por una historia profundamente compleja y paradigmática. Hegel sostiene, por ello, que la historia del ser humano se desenvuelve en el terreno del *espíritu,* es decir, que aquello que distingue al ser humano es el hecho de pertenecer a un mundo configurado por un saber humano que lo trasciende, pero del que al mismo tiempo forma parte como individuo singular por lo que su configuración efectiva, como decimos, tiene que situarse en la vida del espíritu en cuanto experiencia consciente de la sociedad humana a propósito de su propio saber de *sí*.

Lo distintivo de ello es que todo ser humano se constituye desde el punto de vista de la experiencia consciente conforme a un yo situado en el nosotros, es decir que toda experiencia del yo consciente es ya autoconciencia. Lo propio de la condición humana es, de esta

manera, la configuración de la misma en la existencia y en la que tiene lugar todo lo que le ha interesado y le interesa al ser humano. Actuamos en un mundo que nos precede y del que formamos parte, y es ese mundo del espíritu resultado de la actividad consciente en la existencia en el que nos desempeñamos conforme a nuestras propias acciones el que contribuimos a constituir como saber del espíritu, es decir, como un saber respecto de nuestra propia realización consciente, un saber universal de la condición humana y de su propia realización. Nuestra acción consciente se desenvuelve siempre en el ejercicio de un saber que en tanto saber del nosotros supone una universalidad práctica de la condición humana tal y como se halla desplegada en nuestra propia realidad.

De todo ello se desprende un hecho fundamental a propósito de la condición humana: lo que Hegel llama la "naturaleza espiritual" del ser humano, es decir, el poder reconocernos y dar cuenta de nuestras acciones de manera consciente sólo puede encontrar verdaderas respuestas en la existencia misma. El "saber de *sí*" en este caso habrá de resultar indisociable de "la experiencia de lo que el espíritu es", como experiencia consciente del orden humano social e históricamente compartida. Y en realidad ese saber de *sí* sólo puede encontrar –se insiste en la *Fenomenología*– satisfacción plena en la interacción consciente de la existencia, en la vida de los pueblos, porque solo es ahí donde la conciencia puede alcanzar su plena determinación autoconsciente con su realización en la vida práctica.

De ahí la categórica afirmación de Hegel de que "Sólo lo espiritual es lo *real*" que habrá de convertirse, en la *Fenomenología del espíritu,* en el fundamento de su reflexión sobre la experiencia de la conciencia en la existencia. De ahí también que sostenga que lo sustancial de esa existencia sea el saber de sí autoconsciente en el curso de su desarrollo, puesto que el espíritu mismo no es sino el *saber* como autoconocimiento consciente de la vida en común forjado por los seres humanos en su existencia social e histórica. Se trata, por lo demás, de una consideración radical de la condición humana porque lo que pueda ser inherente a la misma solo puede manifestarse de manera objetiva y cierta en la existencia en cuanto saber objetivo sobre sí mismos.

Lo distintivo de ese saber consciente es el carácter práctico del mismo, es decir, que sean los propios seres humanos los que tengan que dar cuenta de sí mismos a través de sus realizaciones concretas en la existencia como hecho fundamental de la modernidad política. Como hemos insistido, es esta dimensión de la modernidad política –en la que se sustenta la filosofía de Hegel– la que se pasa por alto cuando se afirma que el saber de lo espiritual supone, para él, un "proceso anónimo de despliegue del espíritu"[24] pues, de lo que se trata en realidad, para Hegel, es de la constitución del ser humano como sujeto práctico, es decir de su realización en el orden humano, lo que solo se alcanza a través de la actividad consciente de *sí* en la interacción consciente de la vida en común y que da lugar por ello a su realización propiamente dicha en el orden social lo que, en realidad, solo puede conseguirse a través de las realizaciones políticas de la modernidad conforme a la actividad consciente y libre de los propios seres humanos.

La determinación *objetiva* de la razón en "la vida de un pueblo"

No se trata pues de la consideración abstracta de ese saber consciente de *sí* sino, por el contrario, de su consecución objetiva, de su determinación concreta en el conflicto de la existencia. De lo que se trata –para Hegel– es de la experiencia de la conciencia en el ámbito de la existencia y, por ello, de la constitución de la conciencia de manera objetiva, es decir como autoconciencia en la interacción y el conflicto del *nosotros.* Se trata a nuestro parecer, como decimos, de una consideración profundamente radical sobre la condición humana porque se funda en la distinción entre el ser humano *en sí,* es decir como pura subjetividad abstracta, y el ser humano que como razón cultivada se configura a sí mismo lo que es *en sí,* es decir, una voluntad objetiva que como tal es capaz de dar cuenta de *sí* de manera concreta en el

[24] Axel Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Madrid, 2009, p. 25.

orden social poniendo así de manifiesto aquello que para Hegel constituye lo inherente a la condición humana, su naturaleza inorgánica, su condición en cuanto ser consciente.

Lo distintivo de la reflexión de Hegel, aquello que lo convierte –según lo intentamos mostrar– en un intérprete de excepción de la modernidad política, es que busca reconocer el problema de la configuración consciente del ser humano en el ámbito de la sociedad y de la historia porque es ahí donde tiene que confrontar su saber de *sí* con un saber *para sí* situado en el *nosotros* y, por lo tanto, con la *libertad e independencia de distintas conciencias de sí* que son igualmente *para sí,* en consecuencia con la *experiencia de lo que el espíritu es* en cuanto un saber del *yo* en el *nosotros* y en el que la conciencia *sabe de sí* como autoconciencia. Se trata, para Hegel, de un saber objetivo de la condición humana como resultado del saber práctico que han adquirido sobre *sí* los seres humanos en su recorrido histórico respecto de su propia realización *para sí,* en cuanto realización práctica de *sí* mismos y, en este sentido –como decimos–, de su naturaleza inorgánica. En ello consiste lo distintivo de la condición humana en tanto un ser que se da la existencia en *sí* y *por sí* por cuanto es capaz de reconocerse y realizarse en la vida misma, aunque tal realización no pueda ser el resultado de la pura subjetividad, sino más bien de su realización objetiva en la interacción del *yo* y el *nosotros.*

A ello se refiere Hegel cuando respecto de este saber de *sí* señala que se trata del "camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber" y que para conseguirlo "recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza", su naturaleza consciente, su naturaleza espiritual. Pero esto –insiste Hegel– "visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia", es decir, de la constitución de la conciencia natural en aquello en que consiste su naturaleza humana propiamente dicha, su naturaleza autoconsciente, "significa sencillamente que ésta –la conciencia natural– se da su autoconciencia y –de esta manera– hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión". La cuestión decisiva respecto al proceso de emancipación política es, entonces, que sean los propios seres humanos los que en medio de la interacción y el conflicto se reconozcan como individuos singulares igual-

mente libres y asuman ese mismo orden como resultado de su propia voluntad. La conciencia de la libertad no puede ser sino el resultado de un proceso de emancipación situado en la historia política de la sociedad humana.

Debemos subrayar aquí que lo que nos propone Hegel en la *Fenomenología* es asumir a plenitud la experiencia histórico-social de la conciencia moderna a propósito del descubrimiento de su autonomía en el conflicto de la existencia y con ello alcanzar la autoconciencia de la libertad en el orden humano mismo. Se trata, por todo ello, de un saber sustancial de la autoconciencia como conciencia libre y cuya consecución tiene lugar a través de la actividad del pensamiento porque a través de esa actividad se conoce en su propia obra como algo objetivo y no ya meramente de manera subjetiva. Hegel habrá de insistir al respecto en que el espíritu universal como un saber en *sí* y por *sí* existe como conciencia humana, si bien histórica y socialmente determinada. Por esta razón, el propósito del carácter especulativo de la filosofía de Hegel es dar cuenta de los fines y de la libertad en la existencia misma (o, como él dice, en el desarrollo del espíritu), es decir, del saber humano como autoconocimiento que los seres humanos consiguen de sí mismos como resultado de esa actividad práctica, lo que en sentido estricto tiene lugar con la propia existencia humana.

Todo lo anterior constituye la idea fundamental de la modernidad que desarrolla Hegel a lo largo de su filosofía. De lo que se trata, en suma, es de sustentar la experiencia consciente que tiene lugar con el proceso de emancipación política que hace posible la configuración de la conciencia de la libertad y que permite que la misma se entregue "a la tarea de su propia transformación", cuestión que alcanza su puntualización en el apartado sobre *LA REALIZACIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA RACIONAL POR SÍ MISMA*. El resultado ahí es incontrovertible: la autoconciencia se reconoce *para sí* lo que es *en sí*, es decir, se realiza como conciencia libre en un pueblo libre y ello tiene lugar, en última instancia, con la universalidad y racionalidad de la ley.

La *determinación de la razón en sí misma* como hecho sustantivo de la vida social tiene lugar, ya en la *Fenomenología del espíritu,* en "la vida de un pueblo", porque es ahí donde encuentra su realización

el concepto de "la realización de la razón consciente de *sí* ", es decir, la razón es consciente de *sí* en "la vida de un pueblo" porque se experimenta como tal en las realizaciones prácticas de la vida en común y el reconocimiento de su verdad no puede encontrarse sino en su propia autodeterminación consciente como principio de validez del ejercicio práctico de la razón humana. De lo anterior que sea en la vida de los pueblos donde encontramos la determinación de la razón en sí misma: es ahí donde tenemos que habérnoslas no sólo con la voluntad subjetiva de individuos particulares, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular, sino con la realización de la razón humana como tarea y voluntad objetiva, como tarea de la razón en sí misma en la vida sustancial de los pueblos y, por lo tanto, con una realidad donde los individuos singulares constituyen el fin mismo de su existencia por lo que sólo pueden dar cuenta de ella los propios seres humanos en tanto saber dc *sí* y en su realización práctica, es decir, *para sí.*

Es pues en la vida de un pueblo donde encuentra su realización la razón consciente de *sí*, y de esta manera encuentra también su determinación sólo por sí misma porque es en ese ámbito común donde la realización de la razón se configura a partir de la interacción consciente entre los seres humanos y que consiste, dice Hegel, en "intuir en la independencia del *otro* la perfecta *unidad* con él". La configuración del saber de la razón y de la propia condición humana en el ámbito de una fenomenología del espíritu por la que se da cuenta de la determinación de la razón en *sí* y por *sí* misma, encuentra una memorable caracterización en las siguientes líneas:

> La razón se halla presente como la *sustancia* universal fluida, como la *coseidad* simple inmutable, que irradia en muchas esencias totalmente independientes como la luz irradia las estrellas como innumerables puntos luminosos para sí que en su absoluto ser para sí no sólo se disuelven en la simple sustancia independiente, sino que son también *para sí mismos;* son conscientes de ser estas esencias independientes singulares por el hecho de que sacrifican su singularidad y de que esta sustancia universal es su alma y su esencia; del mismo modo

> que este universal es, a su vez, su *acción* como esencias singulares o la obra producida por ellas.[25]

En esta consideración sobre la sociedad humana capaz de reconocerse como tal de manera autoconsciente en la interacción y el conflicto de la vida en común, ese ejercicio autoconsciente de la razón no se encuentra sometido sino a su propia realización incondicionada y por tanto cada individuo se reconoce en *sí* de manera autoconsciente en ella, reconociéndose también en ese orden y, por ello, como conciencia *para sí,* es decir como autoconciencia social e históricamente situada. Son entonces los propios individuos singulares los que conforme a su experiencia autoconsciente del orden social reconocen que su realización no puede tener lugar sino en la configuración de la sociedad humana conforme a ese saber práctico autoconsciente resultado, a su vez, del propio saber de *sí* consciente en la historia humana.

Aquí se encuentra ya el diagnóstico –y en cierta forma la culminación– que la filosofía de la Ilustración, en su contenido práctico, realiza sobre la libertad en cuanto autodeterminación de la condición humana, pues la misma resulta indisociable de la auto-comprensión de la modernidad política porque da lugar a la comprensión de un nuevo orden del mundo de la voluntad, pero que sólo en efecto es posible como resultado del quehacer consciente y colectivo para hacer posible así, la conquista de su libertad política. La autonomía de la voluntad y su realización sólo puede tener lugar, entonces, como resultado de la experiencia consciente en la vida de un pueblo. Tal es el alcance de la *Fenomenología* como consideración especulativa de la modernidad política.

Conforme a las líneas anteriores puede decirse que tampoco en la *Fenomenología* existe ya lugar para equívocos, a propósito del diagnóstico que sobre la modernidad desarrolla Hegel, pues si bien los individuos son capaces de trascender su "singularidad" ello es sólo posible porque al reconocerse de manera consciente en "la vida de un pueblo" reconocen que su propia realización depende del reconoci-

[25] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, pp. 209-210.

miento autoconsciente de sí mismos en esa vida en común, de aquí que la razón humana se asuma como la "*sustancia* universal", como "la *coseidad*... inmutable" compartida por conciencias en *sí* que se realizan para *sí*, es decir, "no sólo se disuelven en la simple sustancia independiente, sino que son también *para sí mismos*", sacrifican su singularidad porque reconociéndose conforme al saber de la razón en su igual condición autoconsciente "su *acción* como esencias singulares o la obra producida por ellas" se sitúa en esa condición y son capaces por ello de determinarse en sí y por sí mismas y relacionarse de manera positiva como autoconciencias reconociéndose en su esencialidad, en las leyes, como seres en *sí*.

La conciencia de la libertad solo se hace inteligible entonces –y este es un señalamiento crucial sobre la modernidad política–, en la vida práctica, entre autoconciencias que se reconocen *en sí*, y su acción *para sí* se configura en la sustancia universal, es decir, en la razón en tanto exigencia de una realización incondicionada de la propia razón como condición misma de la realización de la libertad en el orden político. Desde este punto de vista, la interpretación política de la modernidad supone el reconocimiento de la autoconciencia de la libertad en el orden político y, por esta razón, la capacidad de reconocerse esa misma condición de manera autoconsciente. La libertad efectiva puede alcanzarse entonces en ese orden a través de la acción práctica de seres humanos igualmente autoconscientes: es decir, al saberse y ser reconocidos en *sí* en la interacción y el conflicto de la vida social conforme a ese saber autoconsciente, en la existencia misma son capaces de reconocerse esa misma condición en el orden político, lo que habrá de constituir para Hegel el camino *hacia el día espiritual del presente.*

La autoconciencia, al situarse en el saber de *sí* práctico configurado en el *nosotros* como la "sustancia espiritual" y reconocerse en ella, configura su libertad en *sí* y para *sí* en la interacción consciente de la vida en común porque la autoconciencia encuentra la certeza de *sí* y su verdad en esta interacción, abriéndose con este concepto –dice Hegel– *el reino de la ética,* mismo que habrá de encontrar su realización efectiva en las leyes de un pueblo que en cuanto *sustancia* universal expresan lo que cada "*singular es y hace*", el individuo

no sólo las reconoce como "su *coseidad* objetiva *universal,* sino que se reconoce asimismo en ella, o se reconoce como *singularizado* en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos".[26] De acuerdo con lo anterior, la realización efectiva del *reino de la ética* no puede ser sino de orden político. La *sustancia* universal es, como se puede ver, el propio *saber* práctico de los seres humanos configurado a lo largo de su existencia, por lo que sólo puede tener lugar en la conciencia propia y desde ahí desplegarse en el orden humano a fin de hacer posible la constitución de una sociedad libre.

Es en este sentido que la libertad, como decíamos al principio, resulta para Hegel indisociable de la autoconciencia de la libertad y de la acción que el individuo lleva a cabo como sujeto autoconsciente en la existencia misma. Para realizar esa conciencia de la libertad en la vida en común es necesario, sin embargo, que el individuo se reconozca en la racionalidad y universalidad de las normas bajo las que se configura su propio orden social como resultado del saber autoconsciente sobre el mismo y dar lugar, así, a la realización objetiva de la libertad en el orden político tanto como al ejercicio práctico de su propia autonomía.

Tal reconocimiento, sin embargo, es también indisociable de aquello que constituye el motivo mismo y, en realidad, la idea central de la *Fenomenología,* es decir, la exigencia de que el individuo singular se reconozca a *sí* mismo en "las fases de formación del espíritu universal", es decir, que el individuo como tal se reconozca de manera autoconsciente en el saber consciente bajo el que se configura la autoconciencia de la libertad inherente a la modernidad política, y que en tanto proceso emancipatorio da lugar a la conciencia de la libertad. Por todo ello, como hemos insistido, para Hegel el "espíritu universal" no existe sino esencialmente como conciencia humana, y por esta razón el proceso de emancipación política que supone la historia da lugar al "progreso en la conciencia de la libertad". El individuo puede trascender así su propia individualidad para dar lugar, sólo entonces, a una cierta forma de realización objetiva de la razón como razón práctica en el orden político.

---

[26] *Ibíd.*, p. 210.

Con el reconocimiento autoconsciente de la realización de la razón en el orden humano accedemos, en consecuencia, a lo que Hegel llama "espíritu objetivo" porque efectivamente constituye la realización de un orden en un mundo del espíritu, es decir, de un mundo que sólo puede tener lugar a partir de la realización de aquello que constituye para Hegel la naturaleza de la condición humana: su naturaleza espiritual y que el propio Hegel –como hemos visto– en realidad circunscribe al saber consciente de *sí* y a su realización práctica en el orden político. De lo que se trata entonces es de la racionalidad del orden humano como resultado de la facultad de decidir de manera autoconsciente por los propios seres humanos y, en ese sentido, de su configuración propiamente política. Se trata pues de la disposición del individuo singular para reconocerse de manera autoconsciente en la racionalidad de las normas y, en consecuencia, de la disposición de un "yo" consciente capaz de reconocerse en el "nosotros" de manera autoconsciente. Es, para Hegel, la *razón* que es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma: "Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí,* el sí mismo, el obrar".[27]

El orden civil y político

La realización de la autoconciencia como razón práctica en el orden humano significa la constitución y el reconocimiento de dicho orden como un orden civil propiamente dicho, esto es, como un orden decidido por los propios ciudadanos debido a que se saben y se reconocen de manera consciente en la racionalidad de las leyes: "Este espíritu puede llamarse la ley humana, porque es esencialmente en la forma de la *realidad consciente de sí misma*".[28] El desarrollo de la autoconsciencia encuentra así sus determinaciones concretas en el orden

[27] *Ibíd.*, p. 260.

[28] *Ibíd.*, p. 263.

jurídico y político, y en el caso de la experiencia práctica que supone la época moderna en las leyes –dice Hegel– expresan lo que cada *singular es y hace* en la medida que el individuo singular es capaz de reconocerlas de manera autoconsciente, es decir racionalmente, y de esta manera sitúa su propio "yo" como una singularidad no condicionada, de ahí que pueda reconocerlas "en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos".[29]

El concepto de razón (la razón consciente de *sí*) que trasciende la subjetividad del sí mismo y se realiza como espíritu alcanza su concreción en la vida política y jurídica de los pueblos, pero ello supone el reconocimiento de los avatares y conflictos inherentes a la condición humana, de las pasiones e intereses que de manera permanente amenazan desbordarse en la vida en común. De ahí que la libertad autoconsciente sea, para Hegel, una continua confrontación con todo aquello que amenace anular esa libertad y por esta razón no puede entenderse, en manera alguna, como una dialéctica del pensamiento puro, de un saber pensado como absoluta transparencia de sí mismo, pues de lo que se trata en realidad es del bregar mismo de la existencia humana en su permanente afán por encontrar formas de realización propia que permitan la realización de una vida digna. Que para alcanzar lo anterior el ser humano no pueda echar mano sino de sí mismo, de sus propias fuerzas, de su inteligencia y razón puesta a prueba precisamente en esta tarea, es el motivo mismo que mueve la reflexión del siglo XVIII en relación al pensamiento práctico-político. Lo distintivo de la filosofía de Hegel al respecto es *historizar* esa experiencia consciente del ser humano como razón práctica porque es ahí, en todo caso, donde el ser humano se encuentra con sus determinaciones concretas en la existencia misma.

Desde nuestro punto de vista resulta claro que la experiencia de la conciencia tal y como es formulada por Hegel resulta indisociable del conflicto de la vida social, de la experiencia de la conciencia en la existencia, pues la exigencia de la racionalidad de la ley surge precisamente de ese conflicto en su contenido moderno. Queremos

[29] *Ibíd.*, p. 210.

insistir así en que adjudicar aquí un carácter abstracto a su proceder no puede ser sino el resultado de desvincularlo de su propio referente político (el proceso de emancipación política con el que tiene lugar la Revolución Francesa), para situarlo en cambio en una Alemania ajena, desde el punto de vista de su historia política, al estado constitucional moderno, es decir, ajena a "la comprensión del Estado a partir de un acuerdo ciudadano".[30] El supuesto contenido abstracto de su pensamiento depende más bien de las propias interpretaciones de que fue objeto –sobre todo a partir de Heidegger– como lo empezaron a poner en claro ya las interpretaciones marxistas de Lukács o de Marcuse, por ejemplo. No se encuentra pues en Hegel ninguna síntesis del en *sí* y del para *sí* que diera lugar a la supuesta inversión entre el *ser* y el *sujeto*[31] sino, por el contrario, una exhaustiva consideración de la modernidad política y de las leyes bajo las que se configuran los ciudadanos como sujetos propiamente práctico-políticos, lo que solo puede llevarse a cabo en la vida de un pueblo, en la *vida civil*. Lo que Hegel reivindica de una manera nueva y radical (sobre todo para el caso de Alemania), a través de la configuración autoconsciente del orden humano en medio del conflicto, es la dimensión de la civilidad o de lo político en el sentido propiamente moderno.

En suma, Hegel reconsidera el sentido *emancipatorio* de la época moderna en su contenido político pues lo que él subraya es que es la sujeción a las mismas normas cuando éstas son reconocidas en su contenido práctico, es decir, como un saber autoconsciente situado en el orden humano, constituye lo único que permite la realización efectiva del orden político en un mundo que depende sólo de la voluntad humana. El alcance mismo de la modernidad política depende de la comprensión plenamente consciente de que el orden social e incluso la existencia misma no puede depender sino de la voluntad, lo cual

---

[30] Dolf Sternberger, *Dominación y acuerdo*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1992, p. 61.

[31] J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, 3ª. ed., Península, Barcelona, 1998, p. 185.

resulta indisociable de la constitución del orden humano desde un *saber reflexivo práctico* y por ello indisociable del conflicto, como lo señala Walter Kaufmann al sostener que lo que encontramos centralmente en Hegel es una visión del mundo, del hombre y de la historia que hace hincapié en el desarrollo a través de conflictos.

Con la reconsideración del orden político como un espacio abierto al saber reflexivo práctico situado en el conflicto de la existencia social, es decir, abierto al saber de los seres humanos como un saber autoconsciente a propósito de su realización en la vida en común, tiene lugar sin duda, para Hegel, una nueva concepción del ser humano sobre sí mismo puesto que ahora su realización no puede depender sino de *sí,* siempre y cuando sea capaz de reconocerse en ese conflicto y asumir ese saber práctico sobre sí mismo, de ahí que se trate para Hegel de este "*ser por sí*" del conocimiento. Todo ello supone un vuelco en la historia acerca de nuestra comprensión sobre nosotros mismos, pues en el momento en que empezamos a reconocernos en nuestros actos y a preocuparnos por ellos como una cierta forma de realización social en la existencia nos apropiamos –en sentido estricto– de nuestra naturaleza inorgánica y accedemos entonces a nuestra naturaleza autoconsciente y, con ello, a la construcción de un mundo humano propiamente dicho configurado políticamente. Es por cierto la propia historia política la encargada de mostrarnos en qué medida las realizaciones concretas de la libertad obedecen al saber práctico que sobre sí mismos consiguen los seres humanos en la vida en común.

La reivindicación del contenido racional del orden moderno no puede ser entonces más que una reivindicación práctico-política. Vale decir entonces que la reivindicación de un orden social y políticamente legítimo resulta indisociable de la racionalidad de la ley en la medida que ésta es el resultado en su contenido moderno del saber práctico respecto del orden humano, es decir, de un saber que da cuenta del orden político como una cierta forma de relación consciente entre los seres humanos. Para Hegel, la reivindicación de la racionalidad de lo real se sitúa, entonces, precisamente en la racionalidad de una relación social subordinada al quehacer autoconsciente de los seres humanos capaces por ello de darse un orden civil propio

conforme a la racionalidad de las leyes. Es en este sentido que Hegel reivindica la filosofía como *"investigación de lo racional"* y, con ello, *"captación de lo presente y de lo real"*.

La imposibilidad de reconocer forma alguna de racionalidad en el orden humano, inherente a la tradición filosófica Alemana desde Karl Löwith hasta incluso el propio Jürgen Habermas, en realidad no sólo no da en el clavo a propósito de la filosofía de Hegel sino que se limita a dar cuenta de su propia y traumática historia política moderna. Para Löwith "la identificación de la razón con la realidad" no puede fundamentarse sino en una filosofía que "al mismo tiempo es teología" y, por tanto, ajena a toda voluntad humana, misma que no tendría otro destino, como ajena a sí misma, que el naufragio de su existencia. En el caso de Habermas, el problema de la racionalidad –y esto ocurre desde *Teoría de la Acción Comunicativa*–, se refiere a una racionalidad no sustantiva en el orden humano, sino más bien circunscrita a la interacción comunicativa, a las reglas de una ética del discurso que por sí mismas darían lugar a una cierta forma de racionalidad sustantiva, pero que en realidad no pueden dar lugar sino a un tipo de acuerdos puramente estratégicos inherentes, por cierto, al orden liberal.

Hegel por su parte insiste en que toda comunidad propiamente política, es decir que se reconozca como resultado de una relación social decidida de manera consciente, del saber de la *razón* como resultado de un saber práctico de la autonomía de la condición humana en su contenido social e histórico, exige *preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad.* Para Hegel, la exigencia de la validez y racionalidad de la ley no surge de manera fortuita, puesto que para él el referente de la existencia humana no puede ser sino el sujeto mismo, las necesidades del ser humano, la subjetividad en general. En este sentido lo racional toma forma en la existencia con el querer y el saber de los seres humanos y si bien la voluntad subjetiva supone la dependencia de pasiones limitadas y sólo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esta dependencia, tal voluntad tiene también una vida sustancial con la que se configura en lo esencial y en la que se establecen los fines mismos de su existencia y es precisamente allí en el orden humano, el "reino del espíritu", donde tiene

lugar el conflicto y la exigencia de unidad de la voluntad como voluntad objetiva y por tanto su exigencia de universalidad y con ello de su constitución como voluntad libre.

De lo anterior es que Hegel insista ya en la *Fenomenología* que el ser humano autoconsciente haya alcanzado la autoconciencia, el espíritu universal, de su propia época como un saber de la conciencia de la libertad: "La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo".[32] En suma, el conflicto social bajo el que se configura el quehacer y la actividad autoconsciente de los seres humanos da lugar a una autoconsciencia reflexiva y crítica que en el nuevo orden se objetiva, en definitiva, en la racionalidad de la ley. Como resultado de la comprensión política de la época moderna, Hegel escribe la *Fenomenología del espíritu* bajo el convencimiento de que en su tiempo se iniciaba una nueva época en la historia de la sociedad humana: una época capaz de confrontarse consigo misma a través de sus propios conflictos y realizaciones en tanto una época que tiene lugar con la conciencia de la libertad y su exigente realización en el orden político.

Y es que, en efecto, cuando los seres humanos se reconocen en el orden político como un orden que solo puede tener lugar con un saber de *sí* puramente práctico, es decir un saber de *sí* por el que se reconocen como autores de su propia realización consciente, se reconocen también como voluntades libres capaces de establecer una cierta forma de relación social racional conforme a esa conciencia de la libertad. De esta manera, el propio orden político aparece entonces como el referente ineludible de su propia realización. Para Hegel la unidad de la voluntad subjetiva y de la voluntad objetiva como saber práctico de *sí* sólo puede tener lugar en el orden humano porque es la existencia humana misma y su exigencia de validez la que representa una universalidad sustancial que da lugar a la exigente realización de esa voluntad como voluntad libre.

---

[32] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 21.

La reiterada consideración de que ha sido objeto esta obra sin igual, por cuanto busca recoger en ella la experiencia histórica consciente que en medio de la interacción y el conflicto da lugar a la conciencia de la libertad en el orden práctico-político tiene que ver, sin duda, en que una y otra vez se nos ofrece su contenido como condición indispensable para descifrar la modernidad misma y con ello nuestro lugar en el mundo del "espíritu" sugerido por el propio Hegel. Su originalidad estriba también en la propuesta de autoconocimiento que en él encuentra la autoconciencia moderna a propósito de su realización como voluntad libre. En lugar de ponerse tranquilamente a escribir una obra que encerrase *su* filosofía, Hegel –dice Kaufmann– considera esencial exponer lo que el ser humano ha pensado hasta el momento.[33]

Constituye, pues, una reiterada desviación de sus objetivos afrontar la filosofía de Hegel como si con ella hubiera querido reconciliar acríticamente la razón, en cuanto sustancia misma de la condición humana, con la realidad y, de esta manera, incluso *justificar* el mundo cristiano-burgués, afirmación reiterada desde Karl Löwith hasta Jürgen Habermas pasando por Hans Georg Gadamer quien también se pregunta si con la culminación de la metafísica de Hegel se habría llegado a la culminación del pensamiento cristiano por cuanto Hegel, en su filosofía de la historia, llegaría con su autoconciencia de la libertad como esencia del hombre al fin de la historia. Esta afirmación resulta tanto más sorprendente cuando Hegel dice explícitamente en ella que:

> Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aún la libertad ha dominado enseguida en los estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional fundándose sobre el principio de la libertad. Esta *aplicación* del principio [de la conciencia de la libertad] al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma.[34]

---

[33] Walter Kaufmann, *Hegel*, 4ta. ed., Alianza, Madrid, 1985, p. 141.

[34] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 67-68.

Conforme a la cita anterior es claro que el problema en el que centra Hegel su especulación filosófica es, como decimos, la constitución propiamente dicha de la modernidad política como resultado de una conciencia de la libertad en forma de racionalidad práctica situada en la voluntad humana. Lo que Hegel busca distinguir de esta manera, a propósito de la modernidad, es la diferencia que existe entre los principios puramente abstractos y la determinación precisa de los mismos, su realización concreta, en el orden humano.

Lo verdadero como *sustancia* y como *sujeto*

La tarea de la filosofía como consideración del saber de *sí* y del saber práctico del ser humano quedó así ya precisada en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu:* "que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto", es decir que el *sujeto* en cuanto *ser para sí* se reconozca como tal mediante su actividad consciente. Lo que Hegel reclama entonces es que el ser humano como individuo singular se reconozca en la existencia misma, mediante su actividad, a través de su saber práctico como sujeto y objeto de ese saber de *sí.* Tal reconocimiento, sin embargo, no surge porque sí, obedece también a las formas de realización social autoconscientes que privan en el orden social, de tal manera que el ser humano como individuo singular y voluntad subjetiva se encuentra inserto (a propósito de la modernidad) en un orden social cuyo referente fundamental es la legitimidad misma del orden político porque privaría ya en él la conciencia de la libertad.

De lo anterior que Hegel enfatice que se trata también de una nueva época en la que el saber de *sí* como saber autoconsciente rompe *con el mundo anterior de su ser allí y de su representación* para entregarse, en cambio, *a la tarea de su propia transformación,* de aquí que Hegel sostenga posteriormente, en su Filosofía del Derecho, que la realización de la voluntad subjetiva, su realización como voluntad libre, solo puede tener lugar en el Estado (cuestión que afrontaremos en la última parte de este trabajo). Pero ello solamente porque el Es-

tado moderno, según lo reconoce el propio Hegel, solo puede tener lugar –como hemos visto– con la exigencia de la racionalidad y universalidad de la ley en tanto realización objetiva del saber práctico de esa voluntad libre. El reconocimiento de la modernidad, de su realización efectiva, en un orden verdaderamente libre, sólo puede tener lugar, entonces, cuando los propios sujetos mediante un saber de *sí* puramente práctico se reconozcan por ello como *sustancia* y *sujeto* de sí mismos.

La conciencia de la libertad, como hecho fundamental de la modernidad política, se configura como voluntad libre en el ámbito de la interacción y el conflicto de la vida en común. Lo anterior tiene lugar, como decimos, con la experiencia de la consciencia como autoconsciencia, con el reconocimiento de la misma en el *nosotros* de la existencia, es decir, con su realización en el orden práctico. Por esta razón y como hemos insistido también, la filosofía de Hegel es en su conjunto una filosofía de la libertad, entendida como la autodeterminación de la conciencia en autoconciencia y en actividad y certeza de la razón humana en la existencia misma.

La conciencia de la libertad es una forma de autoconciencia objetiva, es decir, situada en la vida histórico-social. No es pues un hecho meramente fortuito ni tampoco una pura invención arbitraria, sino el resultado del saber de *sí* en cuanto un saber de *sí* práctico con el que inevitablemente tienen que confrontarse los propios seres humanos cuando buscan explicar y realizar su vida en común. Sobre todo cuando la misma ya no puede encontrar otra justificación más que su propio quehacer consciente y voluntario es entonces, por lo demás, cuando adquiere pleno sentido la distinción entre aquello en lo que solo de manera subjetiva reclamamos y aquello que efectivamente podemos justificar a propósito de la realización de la libertad en esa vida en común.

La filosofía como consideración especulativa del ejercicio de la razón en el orden humano tiene, pues, que trascender el mero sentido común para situarse en cambio en la acción consciente y en la realización concreta de la misma. Es en este sentido que, para Hegel, la filosofía no tiene pues otra tarea que dar cuenta de "*lo presente y de lo real*", es decir, de las manifestaciones objetivas

de la *razón* en la historia humana, de su universalidad y validez: "La tarea de la filosofía es concebir *lo que es,* pues *lo que es,* es la razón". En suma, "la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*". Tal es la tarea que se impone la filosofía como consideración especulativa de la razón consciente de *sí* en la sociedad y en la historia humana.

El carácter especulativo de la filosofía en que sitúa Hegel el problema de la razón para dar cuenta de ella se indica ya, también, de manera paradigmática en la introducción misma a la *Fenomenología del Espíritu,* pues allí Hegel aborda el problema del saber "tal y como se manifiesta". Insiste así en que puesto que esa exposición versa solamente sobre el saber de la conciencia "tal y como se manifiesta", tiene que situarse en la formación de la conciencia natural que pugna por llegar al "verdadero saber", para llegar "a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es".[35] Se trata pues de que la conciencia se reconozca como autoconciencia en el orden humano mismo y, con ello, que el ser humano en cuanto *ser para sí* se reconozca mediante su saber de *sí* práctico como sustancia y *sujeto* del orden social.

La reiterada insistencia de Hegel respecto de que la filosofía –tal y como se exigía en su época– debía de volverse científica tenía como propósito insistir, precisamente, en el reconocimiento de la racionalidad de lo real, como el objeto y el sentido mismo del contenido especulativo de la filosofía, es decir, reconocer en el orden humano una cierta forma de relación social decidida por los propios seres humanos y puesta en práctica a través de ese saber de *sí* en cuanto saber práctico. Es, entonces, a partir de esa autocrítica del saber tal y como se manifiesta en la conciencia inmediata que Hegel indaga el saber de la conciencia en el "nosotros" de la existencia con el propósito de referirla a lo que él considera su vida sustancial, su realidad, y por la que se configura como tal en la existencia. Se trata, por ello, "de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales". La compren-

[35] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu,* FCE, México, 1966, p. 54.

sión objetiva de la conciencia solo puede alcanzarse, en definitiva, cuando se le reconoce como autoconciencia, es decir, cuando se le sitúa tanto en el *yo* como en el *nosotros* dc la existencia.

A partir de esa autocrítica del saber de *sí* de la conciencia inmediata, Hegel busca mostrar la consecución del saber de *sí* en el ámbito dcl orden humano porque lo que priva ahí es precisamente ese saber práctico como *sustancia* misma de las realizaciones prácticas del ser humano. Se trata del orden humano como configuración concreta de ese saber práctico, del saber de la razón en su distintas determinaciones –como dijimos antes– hasta lo quc él llama *el día espiritual del presente* y en el que el saber de la razón como razón situada en el *nosotros* se entrega a la tarea *de su propia transformación*, lo que solamente puede producirse en la tarea práctico-política. Pensar para Hegel significa "saber de lo universal", es decir, saber de todo aquello que atañe al ser humano como capacidad de realización propia, esto es, el saber de la autoconciencia en el que se cumple el saber de la existencia humana, pero con el que se lleva a cabo también la realización dc la misma. Pensar, señala en la *Fenomenología...*, "es no comportarse como un *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí"*.[36] Se trata, en suma, de un saber humano que se sabe artífice y deudor de la existencia.

El devenir y la reflexión del orden humano se sitúan así, de manera concreta, en la autoconciencia del individuo singular, por cuanto éste se constituye a sí mismo en el ámbito de un saber de *sí* práctico que se descubre como creación autoconsciente situado, a su vez, en el ámbito de la existencia misma. El orden social constituye en ese sentido, como insistimos, la creación autoconsciente del ser humano. El saber humano es el saber de la autoconciencia que se sabe artífice de su propia existencia en sí y por sí. La libertad del saber de la autoconciencia sólo puede llevarse a cabo, de esta manera, cuando se reconoce como tal en el orden humano. La voluntad subjetiva tiene de esta manera que confrontarse consigo misma como voluntad objetiva en la existencia misma y reconocerse *en sí y por sí* libre de todo

[36] *Ibíd.*, p. 122.

antagonismo en la existencia misma y, en consecuencia, descubrirse como verdaderamente objetiva.

La autoconciencia es un saber de *sí* del ser humano como ser consciente y de su capacidad de realización por *sí*. En este sentido lo que Hegel llama espíritu universal no puede existir sino como conciencia humana. Sólo entonces el ser humano puede reconocerse como libre en *sí* y por *sí*. Se trata en este caso de un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí*, es decir, de un yo práctico que se reconoce en el saber del nosotros. Es de esta manera que puede reconocerse como miembro y autor de dicho orden. Hegel encuentra, en suma, la realización de la autoconciencia moderna en el orden político mismo porque es ahí donde la autoconciencia se reconoce en un orden que solo depende de la *razón* y del quehacer autoconsciente de los propios seres humanos.

La realización de la razón sólo puede tener lugar, para Hegel, con la realización práctica de la misma como realización consciente de un saber sí –como decimos- *práctico*; de un sujeto que se reconoce como tal de manera autoconsciente reconociéndose así como *en sí y por sí* y por tanto como sustancia y sujeto de sí mismo. Es también, por esta razón, que la propia *Fenomenología del espíritu* asume el devenir del saber como el *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, y en ello encuentra el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*. Se trata, como hemos visto, de la realización de la condición humana conforme a la autoconciencia práctica de la misma, es decir conforme a un saber consciente de *sí* situado en el orden humano. El reconocimiento de este hecho supone, además, que nos encontramos en realidad en los prolegómenos de la modernidad política. La reiterada sumisión del orden público a los intereses económicos así lo pone de manifiesto. Y si esto que decimos es correcto, nos referimos con Hegel al saber de la modernidad política. Nos encontramos así que con la autoconciencia reconocida que tiene "la certeza de sí misma en la otra autoconciencia libre y que tiene precisamente en ella su verdad" se abre propiamente –como dice Hegel– el *reino de la ética.*

Con lo anterior hay que reconocer además el carácter sistemático de la filosofía de Hegel, pues no podemos pasar por alto aquí que

es la realización de la conciencia de la libertad, en cuanto un saber de *sí* puramente práctico, lo que la anima en su conjunto. Tal es la idea que habría de orientar también la arquitectura de la propia *Fenomenología del espíritu*. Se trata pues de una exposición que busca dar cuenta –como él dice– del recorrido de la conciencia natural que pugna por llegar *al verdadero saber y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es.* De lo anterior que Hegel insista, a propósito de la configuración de la autoconciencia moderna, que la "razón se barrunta como una esencia más profunda, de lo que el puro yo *es* y tiene necesariamente que exigir que la diferencia, el *ser multiforme,* devenga para él como lo suyo mismo".[37]

La actividad de la *razón,* como un saber de *sí* de la autoconciencia moderna, no puede ser para Hegel sino el reconocimiento de un *sujeto* en el ámbito del conflicto de la vida en común, es decir, el reconocimiento de lo que el puro yo *es* en el *ser multiforme* que tiene lugar con esa vida en común, pero para ello resulta indispensable que esa vida en común acceda a una configuración que le permita reconocerse en ella y poder pasar de esta manera del mero reconocimiento abstracto de su autonomía a la libertad efectiva. Para expresar ello, Hegel escribe efectivamente una fenomenología de la conciencia, pero en la medida en que se trata de un saber de la razón que busca dar cuenta de *sí* en el orden social e histórico, tal fenomenología de la conciencia es también una historia de la razón como razón práctica porque es precisamente en la historia misma de la sociedad humana donde la configuración del saber de la razón como razón práctica tiene lugar.

Visto de esta manera la fenomenología de la conciencia tiene que ser considerada en su propósito fundamental –como lo hace efectivamente Hegel– cuando sostiene que es en la vida de un pueblo, de hecho, donde se consuma realmente la realización de la razón. La tarea de la filosofía tiene así como propósito mostrar la emergencia del *espíritu* en la historia, es decir, del saber de *sí* autoconsciente

[37] *Ibíd.*, p. 149.

como conocimiento concreto de todo lo que ha interesado e interesa al hombre: "es el hombre un ser en quien el espíritu es activo". Todo ser humano cuando se considera de manera autoconsciente trasciende su propia individualidad. Sólo de esta manera se gesta en la vida social la experiencia de la libertad como una experiencia objetiva situada en la vida social. De hecho es de esta manera como hemos accedido a la comprensión de la libertad en su contenido moderno, pues es con el proceso de emancipación política y en el proceso de emancipación en el *nosotros* que nos reconocemos en la consciencia de la libertad.

La libertad objetiva

La consecución de la libertad objetiva como decimos, como un hecho de la vida social, no puede ser resultado del mero entendimiento en cuanto modalidad del pensamiento subjetivo, sino más bien del ejercicio de la razón y por lo tanto de la relación social que los propios seres humanos establecen a partir de su saber de *sí* como saber práctico. Puede entenderse así que el ejercicio de la razón dependa en realidad tanto de aquello que tiene que ver con nuestro yo subjetivo, como de aquella configuración de nuestro yo consciente en el *nosotros* en el que tiene lugar nuestra vida autoconsciente porque es allí donde en realidad podemos asumir la libertad en un plano objetivo y concreto. De esta manera nuestra libertad resulta ser no un mero capricho individual sino una libertad que, reconociéndola en cada uno de nosotros, en la interacción y el conflicto de la vida en común, reconocemos en todos los demás.

De esta manera podemos entender el orden social como un ordenamiento resultado de la voluntad humana y, en este sentido, un orden indisociable del *saber de sí* en cuanto *saber autoconsciente*. Toda manifestación histórica del orden social se esclarece desde el punto de vista de la razón porque es el resultado del saber autoconsciente que un pueblo tiene de *sí* mismo. Es en este sentido que Hegel afirma que la historia humana no es sino el resultado de la autoconciencia que un pueblo tiene de su libertad y de la manera en que ésta se de-

termina en sus prácticas e instituciones. De ahí que Hegel afirme que la conciencia toma forma en el mundo como autoconciencia de un *saber de sí* que, situado en el *nosotros*, se configura como un *yo* que tiene al mismo tiempo el significado del ser *para sí,* dado que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*.

El *saber de sí* en cuanto saber de la razón sólo se alcanza, en definitiva, no como el saber de sí mismo del individuo, sino como el saber autoconsciente situado en el *nosotros,* es decir, como un saber de la razón que adquiere forma en el mundo como resultado de la *fenomenología de la conciencia.* El *saber de sí* por el que se pregunta Hegel es, en consecuencia, el saber *de sí* que se configura de manera autoconsciente en el *nosotros.* Este saber, sin embargo, no se circunscribe al reconocimiento entre los individuos que configuran el orden social en un momento dado de su historia. Se trata de un saber autoconsciente que al situarse en el *nosotros* resulta mucho más complejo porque se refiere en realidad a *un nosotros en el tiempo,* de forma tal que se trata de un saber social e históricamente constituido y que así puede dar cuenta de las prácticas e instituciones de una sociedad en su conjunto. Hegel dice por ello que el espíritu, en la historia, es *un individuo de naturaleza universal pero a la vez determinada* –subraya Hegel–, *un pueblo en general.*

Lo que Hegel busca dar cuenta de esta manera es de las determinaciones de la razón en sí misma y con ello de su realización en el orden humano como realizaciones concretas de un *pueblo.* La historia humana en este sentido no puede ser sino, como dice Hegel, la historia de la autoconciencia de la libertad, de la manera en como ésta se reconoce como *libertad objetiva* en la existencia misma. Con ello se alcanza aquello que es inherente a la modernidad política: la comprensión del orden *humano* como un mundo del *espíritu,* esto es, constituido por los propios seres humanos en su auto-constitución práctica-autoconsciente y que, como tal, toma forma en las prácticas e instituciones que nos damos a propósito de la realización de nuestra vida en común. La realización de la libertad no puede ser, entonces, sino el resultado de ese ejercicio autoconsciente de la libertad de la voluntad que como tal encuentra sus determinaciones como voluntad objetiva en el quehacer colectivo del "nosotros". Como dice

Hegel, "el *terreno* de la *realización* de la conciencia de la libertad *no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo".*

De lo anterior que el propósito de su filosofía se centre en la manera en que el principio de la conciencia de la libertad toma forma en el mundo de manera autoconsciente, es decir, como *libertad de la voluntad.* Se trata, para Hegel, de un saber de la razón que se constituye en la sociedad y en la historia humana, de un saber de *sí* que como saber autoconsciente práctico se objetiva en la interacción consciente y colectiva del "*nosotros"* por el que se da cuenta, entonces, del *saber de la libertad* que da forma a las prácticas e instituciones de un pueblo. Es este un asunto que recorre la filosofía de Hegel y que explica las complejidades de la misma pues es un tema que se sitúa entre la filosofía y su propia interpretación de la modernidad, pero de manera esencial se trata de la interpretación de la condición humana que a ello subyace.

Lo anterior adquiere forma, como decimos, en la concisa pero decisiva frase del *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo* con la que Hegel alude a la interacción consciente que supone la sociedad humana y en la que tiene lugar la realización del individuo singular como sujeto autoconsciente, como un ser en *sí* y para *sí*, y sólo con ello tiene lugar, también, la libertad del ser humano. Sin embargo, cuando la conciencia se reconoce como autoconciencia, como conciencia situada en la existencia, en principio sólo sabe de *sí* en cuanto *sí* misma en su pura indeterminación. Se trata del *yo* consciente que sólo se sabe libre como individuo y aunque es una conquista irrenunciable de la modernidad política, se trata también del arbitrio como contradicción. Es pues, como dice Hegel, "una libertad indeterminada". Hegel agrega al respecto, "con pleno realismo de los avatares que supone la emancipación política, que se trata incluso de la libertad como una palabra todavía infinitamente ambigua porque siendo lo más alto trae consigo *infinitos equívocos, confusiones y errores y comprende todos los desórdenes posibles".*

La configuración de la conciencia como autoconciencia objetiva, es decir como conciencia en *sí* y para *sí*, como voluntad libre, sólo puede tener lugar entonces en la interacción consciente de la vida en común, en el quehacer libre y no obstante conflictivo de las distintas

conciencias de *sí* que son para *sí* y que en la búsqueda de su realización, en esa interacción consciente, dan forma al espíritu como *sustancia espiritual* en la actividad de la razón, en la existencia. Se trata –dice Hegel– "de la *sustancia viva* en la que se constituye el género humano y la conciencia misma de la libertad". Se trata en esencia de la constitución de la conciencia en el ámbito de la configuración del orden común como un orden propiamente humano y, por ello, en su constitución política. Se trata así, de aquélla forma de ordenamiento que se consigue tanto con la disposición consciente de los individuos como sujetos, como del resultado del quehacer consciente colectivo que surge y se constituye a partir de ese quehacer consciente de los individuos singulares como sujetos en el *nosotros* de la vida en común. Son esos dos planos de la configuración de la conciencia humana los que se buscan explicar en la filosofía de Hegel como interpretación de la modernidad política.

Tal es el problema que se sigue en la filosofía del espíritu de Hegel y del que en principio la *Fenomenología del Espíritu* busca dar cuenta como interpretación de la sustancia espiritual. Esto último es algo que conviene subrayar de la manera más enfática ya que constituye una condición imprescindible para entender el contenido y el alcance de la filosofía de la libertad de Hegel. En efecto, desde la *Fenomenología* se busca mostrar ya la nueva época que se abre respecto de la emancipación humana desde el punto de vista de una fenomenología del espíritu, así como de la emancipación autoconsciente del ser humano en la vida social como realización autoconsciente del *yo* en el *nosotros*. Ello es así porque la emancipación humana deja de depender de factores ajenos a la condición humana para convertirse ahora en algo que depende de los propios seres humanos y de las formas de organización que se imponen de manera auto-consciente.

De lo anterior la relevancia que adquiere en Hegel el problema del Estado como ámbito de validez del saber de la conciencia como conocimiento concreto. El día espiritual del presente no es otra cosa que la interpretación política de la modernidad porque es ahora la propia sociedad humana la que puede dar cuenta de sí a través de sus formas de auto-organización política. Con el reconocimiento de la consciencia como autoconsciencia situada en la *sustancia viva* como

hecho fundamental de la vida autoconsciente del género humano (podríamos decir en la propia condición humana en su sentido más amplio y radical; es decir, el *espíritu*), tiene lugar para Hegel el reconocimiento de aquello que es privativo de la modernidad: esto es, el reconocimiento de que el ser humano como un ser en *sí* y para *sí* tiene que ser situado ahora en la sociedad y en la historia, en la actividad práctica autoconsciente en que se sustentan pues, en efecto, ambas no son sino a fin de cuentas el resultado del despliegue de la condición humana en cuanto pura racionalidad práctica.

Se trata en suma de la constitución del sujeto moderno porque su emancipación como sujeto moral y político sólo puede tener lugar en la interacción y el conflicto de la vida en común y con la exigencia de validez de ese orden como realización concreta de las determinaciones de la autoconciencia de la libertad. Por ello dice Hegel también, ya en la *Fenomenología*, "que las leyes expresan lo que cada *singular es* y *hace;* el individuo las reconoce como la realidad objetiva de lo universal, es decir, de su propio saber de *sí* autoconsciente, reconociéndose así además como sujeto en cada uno de sus *conciudadanos*". De ahí pues que Hegel sostenga que con el reconocimiento de la conciencia como autoconciencia, es decir como razón práctica en la interacción consciente de la vida social, tiene lugar el reconocimiento de que el espíritu como autoconciencia situada en el nosotros rompe con su ser allí y su mera representación para entregarse a la tarea de su propia transformación. Toda relación social resulta así para Hegel un hecho que tiene su origen en el saber práctico. Sólo con la modernidad esa realidad se reconoce abiertamente como resultado de ese quehacer consciente de la sociedad humana en una de sus manifestaciones concretas como racionalidad práctica.

Es esta idea de que en realidad la historia y la sociedad humana en su contenido concreto no son sino esencialmente una serie de configuraciones que responden a la práctica autoconsciente de los seres humanos que como tales se agrupan para dar lugar al contenido concreto de ese saber de *sí* en el orden humano, (que como tal trasciende el quehacer individual pero que éstos, los individuos, en la búsqueda de sí mismos como sujetos animan y en ese sentido también definen) lo que constituye propiamente el saber del espíritu. La

cuestión fundamental al respecto es, sin embargo, que solamente en esa perspectiva histórica y social tiene sentido plantearse el problema de la realización de la condición humana. Es decir que la realización del ser moral del hombre no es algo que pueda tener respuesta en el individuo singular, sino que sólo adquiere sentido cuando se le sitúa en el contexto del *espíritu,* cuestión que abordaremos de inmediato en la segunda parte de la presente reflexión.

El concepto de *espíritu,* un concepto de la época moderna

El espíritu

La tarea de la filosofía como consideración especulativa de la razón práctica, es decir de aquel ejercicio de la razón que se configura *en sí* y *por sí* en la existencia, busca dar cuenta de ella en sus determinaciones concretas en el orden humano, en las costumbres y leyes de los pueblos. En este sentido, lo que busca mostrar la filosofía de Hegel es lo que llama la emergencia del *espíritu* en la historia. De lo que se trata es del surgimiento de la consciencia como autoconsciencia, es decir, del saber de *sí* del individuo singular que se reconoce *para sí* en el orden humano y que es capaz, por ello, de auto-determinarse como tal en el orden social e histórico dando lugar a una autoconsciencia que se reconoce en el saber práctico del *nosotros*: "La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [*Realität*] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma".[38]

Se trata de un saber práctico que, como tal, se configura en la interacción y el conflicto de distintas conciencias de *sí* que se reconocen también de manera autoconsciente *para sí* en ese saber práctico del nosotros y que son capaces, por ello, de configurar un mundo en co-

[38] *Ibid.*, p. 259.

mún como un mundo del *espíritu* en cuanto saber concreto de *sí* mismos. Es un saber puramente práctico de la condición humana con el que se da lugar, entonces, a la constitución de un orden propiamente humano porque son los propios seres humanos quienes toman consciencia de su quehacer en la sociedad y en la historia reconociendo esas determinaciones como realizaciones de su voluntad.

El reino del espíritu es, para Hegel, lo realizado por el ser humano como conocimiento autoconsciente, como deducción de la razón práctica en cuanto consciencia consciente de *sí* en la vida misma y, en este sentido, de aquello que constituye una realización del ser humano como consciente de un mundo que establece por voluntad propia. De aquí que se trate, para Hegel, de una manifestación concreta de su *esencia,* de su verdadera realidad. El problema así que se formula Hegel con la emancipación moral y política de la modernidad es el del "saber de lo espiritual" como un saber concreto de la consciencia, de forma tal que el ser humano "en cuanto razón cultivada" realice *para sí* lo que es *en sí*. Por esa razón Hegel afirma que sólo es espíritu *lo real y lo que se sabe a sí, es la objetivación de sí mismo*[39] y conlleva todo lo que ha interesado e interesa al ser humano. El reconocimiento de todo ello da lugar al concepto de *espíritu* como lo absoluto, considerado por Hegel como el "concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna". Lo absoluto aquí tiene un contenido político porque se refiere a la realización consciente del ser humano en un orden decidido por los propios seres humanos.

De lo que se buscar dar cuenta entonces, a través de este concepto de *espíritu*, es de un *saber de sí* del ser humano que tiene lugar con el proceso de emancipación moral y política inherente a la modernidad y que da lugar, también, a una nueva concepción de su realización en el mundo a través precisamente de ese *saber de sí* situado en el *nosotros*. Se trata de un saber de sí práctico que, como decimos, toma forma y se realiza en el mundo y que permite, como tal, reconocerse

[39] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 157.

a los seres humanos como sujetos autoconscientes de la vida práctica porque es precisamente a través de ese saber de *sí* que damos forma a las prácticas e instituciones que privan en el orden social. En este sentido, la verdad de ese saber práctico no puede ser sino el propio concepto de *sí* y de la *validez* de ese saber en función de su realización en el mundo.

Por esta razón Hegel reclama, como vimos ya, que "lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia,* sino también y en la misma medida como *sujeto"*, es decir, que el ser humano se realice en el mundo conforme a ese saber práctico de *sí*. El *espíritu* es entonces la *sustancia* como un *saber* de *sí* y como autoconciencia *objeto* de *sí* misma. El *espíritu* es pues, para Hegel, pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es, y por eso insiste en que al *pensar* el *yo* no puede comportarse como un *yo abstracto,* sino como un yo "que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí";* en ese sentido *pensar* es saber de lo *universal: "*el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia para la cual es".[40] La conciencia es pues, como habrá de decir Hegel en el Prefacio de la primera edición de la *Lógica,* el espíritu como conocimiento concreto.

La *sustancia* no es, en suma, sino el propio *saber* humano en cuanto saber práctico, es decir, un saber que se configura a través de su realización consciente en el orden humano, por lo que el mismo tiene lugar con todo lo que ha interesado e interesa al propio ser humano y que constituye lo en *sí* y *para sí* de su condición esencial: "este ser en y para *sí* es primeramente para nosotros o *en sí,* es la *sustancia* espiritual".[41] En este sentido es el ser humano un ser en quien el espíritu es activo. El espíritu es, por todo ello, esencialmente sujeto, de ahí que para Hegel se exprese en la representación que enuncia lo absoluto –la realidad humana en su totalidad– como *espíritu* y que constituya entonces, como decimos, el concepto más elevado de la época moderna.

---

[40] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 122.

[41] Ibíd., p. 19.

Lo que se descubre con el carácter especulativo de la filosofía de Hegel es aquello que tiene lugar con la modernidad como proceso de emancipación práctica: que el orden social e histórico sólo puede tener lugar con la voluntad humana, con el ejercicio de la razón práctica situada en la historia. Y es por todo ello que la razón habría de lograr por fin su *plena satisfacción en lo que siempre ha ocupado su anhelo de saber, si bien hasta ahora en vano.* La consideración autoconsciente del individuo singular permite la comprensión de un ser humano que trasciende su propia individualidad para reconocerse de manera objetiva en el orden humano. Sólo de esta manera se gesta la experiencia de la libertad como una experiencia concreta situada en la experiencia consciente de la vida social. De hecho es de esta manera como hemos accedido a la comprensión de la libertad en su contenido moderno, pues es con el proceso de emancipación moral y política en tanto proceso de emancipación social que nos reconocemos también como individuos singulares libres.

Conforme al propósito de la determinación objetiva de la razón en la existencia, resultado de la circunstancia histórica que se gesta con la revolución francesa y la exigencia de un orden social que se constituya desde la autodeterminación de los propios seres humanos, Hegel encuentra la realización de la autoconciencia moderna en el orden político porque es allí donde la autoconciencia se reconoce en un orden que solo depende de la *razón* como quehacer autoconsciente de los propios seres humanos. En otras palabras, con la emancipación inherente a la modernidad la conciencia alcanza la autoconciencia de su libertad efectiva en el orden político y, en este sentido, la realización de la *razón* se convierte –de manera esencial– en una tarea de orden político porque su realización efectiva solo depende ahora de la propia voluntad humana.

El sujeto moderno es un sujeto que se reconoce en *sí* y para *sí* en el orden humano. Y esto significa un vuelco decisivo en la historia autoconsciente del mismo porque de esa manera da lugar al reconocimiento del ordenamiento de la vida social como experiencia consciente de *sí* mismo, es decir, como resultado de un saber de *sí* práctico para situarse de manera decisiva más allá de su vida consciente e instintiva. La libertad, entonces, no puede ser más que la acción que

el individuo singular lleva a cabo como sujeto autoconsciente y, por ello, el resultado del saber de *sí* práctico situado en el ejercicio de una racionalidad común, es decir, de un saber de *sí* práctico situado en el *nosotros* de la existencia.

La realización de la razón consciente de *sí,* de la razón como razón práctica, no puede en consecuencia ser afrontada sino como la realización práctica de *sí* misma y es también en este sentido que la *Fenomenología del Espíritu* asume el devenir del saber como el *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, y en ello encuentra el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general.* El saber de la conciencia como autoconciencia es pues siempre un saber indisociable del saber en el orden humano, por lo que si consideramos el conjunto de la filosofía de Hegel se trata siempre de un saber práctico. Hegel insiste al respecto que en el reconocimiento de la conciencia como autoconciencia, es decir en el reconocimiento de la conciencia como tal a través de un saber de sí práctico situado en el *nosotros,* se encuentra el eje mismo de su reflexión porque *aquí está ya presente para nosotros el concepto de espíritu.*

Cuando la conciencia se reconoce como autoconciencia lo hace entonces en cuanto experiencia consciente de la vida histórico-social y no –como muchas veces se ha pretendido– como una pura abstracción de sí. Por esta razón dice Hegel que se trata de *la experiencia de lo que el espíritu es*, para luego subrayar también de manera inequívoca que se trata de la *sustancia absoluta* y, en este sentido, del contenido mismo desde el punto de vista del saber práctico de distintas conciencias de *sí* que son para *sí* (conciencias situadas como autoconciencias en la vida en común). Por lo demás, la conclusión también resulta inequívoca: el espíritu, como saber de la conciencia en el nosotros, constituye la sustancia absoluta y por ello da lugar a la interacción y a la unidad de las mismas (el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*). Aunque se trata de una explicación sobre la constitución del sujeto a nuestro parecer plenamente moderna, es claro sin embargo que Hegel resulta deudor de su propia cultura filosófica, en este caso en particular de Spinoza.

En donde Hegel resulta deudor de Spinoza es sobre todo en la reivindicación de una *trascendentalidad* que reside exclusivamente en

el aquí y en el ahora, la sustancia que Spinoza define en la ética como una "sustancia con infinitos atributos", pero quizá sobre todo en el hecho de que con la publicación de su *Tractatustheologico-politicus* en 1670 (cien años antes del nacimiento de Hegel) dejaba claro que él se consideraba por sobre todo un pensador político apasionado de la libertad. En efecto, Spinoza se mueve entre el mundo medieval y la modernidad, en particular por lo que se refiere a su percepción de la fragilidad del yo, la precariedad de la libertad en la ambigüedad de un mundo por venir; de aquí su descripción de un orden secular y ya ciertamente moderno desde el punto de vista político y de aquí también su denodado afán de un Dios aquí y ahora. Esta es en realidad la cosmovisión que habrá de estar también presente en Hegel. Sin embargo, lo anterior habrá de ser reconsiderado por él en la perspectiva de la emancipación política reivindicada por Rousseau, como hemos insistido en el presente libro.

Con el reconocimiento de la conciencia como autoconciencia resultado de un saber de sí práctico, es decir como experiencia consciente de la existencia, tiene pues lugar ese *saber de sí* como un saber que se configura y constituye en el *nosotros*, dicho de otra forma, en la interacción libre e independiente *de distintas conciencias de sí que son para sí*. Se trata así de un saber que situado en la interacción consciente de la vida histórico-social puede dar cuenta entonces de la capacidad de realización propia y autónoma de los seres humanos. Así, a propósito del *espíritu* Hegel habrá de insistir en que la *Fenomenología* es una consideración especulativa de aquello que puede ser considerado la sustancia misma de los seres humanos y de su devenir conforme a la libertad e independencia de distintas conciencias de *sí* que son para *sí* y que no obstante en su unidad constituyen aquello que es inherente y privativo de la condición humana y, por ello, *espíritu* absoluto.

El saber de *sí* como autoconocimiento, la consideración de la razón y su realización en el orden humano, no puede ser más que –en ello queremos insistir– un saber situado en la existencia y por tanto un saber de la condición humana en su existencia social y política. De ahí que para Hegel resulte ser un saber del *espíritu*, es decir, un saber de aquello que es privativo de la propia condición humana, de

su realización en el mundo conforme a su propio saber de *sí* práctico, en ello consiste el hallazgo fundamental de la *Fenomenología del espíritu.*

En efecto, cuando reconocemos y afrontamos que la realización del ser humano como actividad consciente tiene lugar en el ámbito de nuestra vida en común, que es ahí donde el ejercicio racional adquiere razón de ser y de esta manera verdadero sentido porque es ahí donde la complejidad de lo humano, la confrontación con nosotros mismos, con nuestras emociones y egoísmos que una y otra vez tienden a desbordarnos pueden ser contenidos al amparo de un ejercicio racional de los mismos, pero sobre todo a partir del propio entramado que los seres humanos podemos construir en la búsqueda de una realización propia, cuando reconocemos todo esto, entonces efectivamente damos pasos decisivos en la tarea de constituirnos por nosotros mismos como seres humanos más allá de nuestra pura vida inconsciente e instintiva. No obstante, esto es algo que sólo podemos realizar a condición de que seamos capaces de situarnos en el ámbito de una vida sustancial en cuanto realidad efectiva en la configuración de nuestro saber consciente y alcanzar así una realización propia.

Esta toma de conciencia colectiva en la experiencia consciente de la existencia es algo que también encuentra Hegel en su lectura política de la modernidad y con ella el ser humano encuentra al fin qué es lo que le determina: las representaciones de lo que es y de lo que quiere, y al saber qué es lo que le determina, puede reconocer entonces su propia autonomía. La independencia del ser humano como ser humano consiste precisamente en saber qué es lo que lo determina pudiendo proponerse por fin su libertad positiva. Hegel se refiere a lo anterior, en la *Fenomenología,* como el autoconocimiento en el tiempo de lo que constituye la naturaleza *inorgánica* de la condición humana y ello habrá de dar lugar, como decimos, al contenido de su propia especulación filosófica.

A lo que Hegel se refiere, como vemos, es a lo que llama *sustancia* espiritual o *espíritu verdadero*, poniendo de relieve que el ser humano ha sido capaz de construir un mundo propio en el que se reconoce y del que forma parte en tanto un mundo del espíritu, dejando así de

depender solamente del mundo sensible para dar lugar a un mundo que tiende a ser el resultado también de su propia autodeterminación consciente. El espíritu no es en consecuencia una entidad abstracta, no constituye una abstracción de la naturaleza humana, sino que es por el contrario algo enteramente objetivo, concreto, ya que –como decimos– es una conciencia situada en un orden social en el tiempo y en ese sentido es la constitución misma del individuo singular como sujeto propiamente dicho en cuanto razón cultivada *que se ha hecho a sí misma lo que es en sí*.

La constitución del individuo singular como *sujeto* depende, por todo ello, de que se tenga a *sí* mismo como realización autoconsciente, es decir, de que en cuanto conciencia situada como autoconciencia en el orden humano sepa de *sí* en el *espíritu*. De aquí la idea de Hegel al respecto: *pensar* es saber de lo *universal*, o bien el saber de lo espiritual tiene que ser un *saber de sí mismo*. El individuo singular cuando se sabe de manera autoconsciente se hace una determinada representación de *sí,* de lo que es esencialmente y, siguiendo a Hegel, en ello consiste precisamente su naturaleza espiritual. De esta manera, su naturaleza espiritual se convierte en su contenido e interés.

La razón activa

La *Fenomenología del espíritu* constituye entonces una especulación filosófica sobre la actividad de la razón como tal, es decir como razón activa capaz de producirse y realizarse por sí misma en el orden humano. Conforme a esta concepción de la condición humana, el rasgo distintivo de la modernidad política es que la autodeterminación del individuo da lugar a una relación de tensión entre la emancipación del individuo como tal y la emancipación de la vida social en su contenido político: la libertad como pura libertad subjetiva e indeterminada, resulta profundamente ambigua y no obstante de que se trata ya del individuo singular mismo, pero como tal dependiente solo de sí y de sus intereses, sólo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esta dependencia. Es por ello una libertad infinitamente

ambigua y como tal –habrá de decir Hegel– "trae consigo infinitos equívocos, confusiones y errores y comprende todos los desórdenes posibles".

La autorrealización de la razón consciente no puede tener lugar entonces, para Hegel, sino en "la vida de un pueblo", es decir, en la *sustancia* espiritual o *espíritu verdadero* como se sostiene en la *Fenomenología:* "La razón se halla presente como la *sustancia* universal... que irradia en muchas esencias totalmente independientes".[42] Es aquí donde el individuo singular tiene también una vida sustancial con la que se constituye y que toma por fin de su existencia. Es aquí donde ese saber del *espíritu* como saber autoconsciente del sujeto lo convierte también en sustancia de *sí* accediendo, de esta manera, a la realización de ese saber práctico en la existencia misma: "La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo".[43] Aquí Hegel da un nuevo paso a propósito de su lectura de la modernidad buscando distinguir el saber y *la libertad propia de los modernos* como resultado del contenido y alcance del concepto de *espíritu* inherente a la modernidad política y en la que la libertad en cuanto *sustancia* del *espíritu* habrá de ser un saber de *sí* y como autoconciencia *objeto* de *sí* misma:

> El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal

[42] *Ibíd.,* p. 209.

[43] *Ibíd.*, p. 21.

> más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia.[44]

Se trata, así, del tránsito de lo natural e inmediato a la universalidad del saber del *nosotros,* del saber del *espíritu,* es decir, del saber de *sí* que al situarse de manera autoconsciente en el proceso de emancipación moral y político de la modernidad se reconoce como sujeto y sustancia de *sí* mismo. En este sentido, es a partir de la reflexión sobre la constitución de un mundo del espíritu en tanto creación consciente de los propios seres humanos que da lugar a la determinación de la razón en sí misma porque se realiza en dicho mundo espiritual, que es posible comprender el empeño de la *Fenomenología* por explicar la modernidad como una relación de tensión entre el *yo* y el *nosotros,* es decir, entre el individuo singular como mera subjetividad, como mera voluntad subjetiva, y el individuo singular que de manera autoconsciente y en medio del conflicto se sitúa en el *nosotros* para constituirse como voluntad objetiva por cuanto se sitúa en el *espíritu,* es decir, en la *sustancia* como aquello con lo que se configura en su naturaleza espiritual. La *Fenomenología* busca así mostrar la determinación misma de la razón como tal y su realización a propósito de la configuración del orden humano, lo que en el caso de la modernidad política habrá de dar lugar a la comprensión del orden social y político como resultado del quehacer consciente y voluntario de los propios seres humanos.

El espíritu en el sentido que Hegel da a este término es, pues, un sujeto concreto porque su punto de partida es siempre el sujeto mismo, las necesidades del ser humano, y en este caso también la subjetividad en general. Se trata en suma del individuo singular que se reconoce, de manera autoconsciente, en el orden humano como realización consciente de los propios seres humanos, de allí que encuentre en ese orden, manifestación concreta del *espíritu* en el tiempo, una vida sustancial, una realidad propia en la que se reconoce en lo esencial y que puede tomar como fin de su existencia.

[44] *Ibid.*, p. 24.

Puede entenderse en este contexto la puntualización de Hegel sobre que *el espíritu universal existe esencialmente como conciencia humana.* Es una consideración incontrovertible del pensamiento de Hegel que pronto fue distorsionada por las distintas interpretaciones que de él se han hecho y que en buena parte tienen su origen en una ontología del ser a la que Hegel es completamente ajeno, pues su propia interpretación se sitúa –como hemos insistido– en el proceso de emancipación moral y política por el que el ser humano se convierte –dice Hegel– en sujeto y sustancia de *sí* mismo. De lo que se trata aquí en definitiva es de la constitución del ser humano en el orden social e histórico.

Con el surgimiento de la conciencia como autoconciencia en la experiencia de la vida en común surge para Hegel, como hemos dicho ya, el concepto de *espíritu*, y con el concepto de *espíritu* el *reino de la ética.* Se trata del descubrimiento y puntualización de la más profunda experiencia de la conciencia, de la experiencia como autoconciencia y, por ello, de la experiencia de la conciencia moral. Lo anterior porque con el surgimiento de la conciencia del *yo* como una forma de autoconciencia situada en el *nosotros* surge, también, el concepto de *sí* mismo en cuanto forma de experiencia consciente situada en esa vida en común y que como tal sólo puede realizarse *para sí* en la libertad e independencia de la contraposición de distintas conciencias de *sí* que son para *sí*, en cuanto al saber sustancial de sí mismas:

> Por tanto, el objeto con que ésta se relaciona de un modo positivo es una autoconciencia; este objeto es en la forma de la coseidad, es decir, es *independiente*; pero la autoconciencia tiene la certeza de que este objeto independiente no es algo extraño para ella; sabe, así, que es reconocida *en sí* por él; la autoconciencia es [como decimos] el *espíritu* que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas.[45]

[45] *Ibíd.*, p. 208.

Con el reconocimiento de la autoconciencia que encuentra la certeza de *sí* en otra autoconciencia igualmente libre (se reconoce en *sí* pero también requiere ser reconocida *para sí)* y que encuentra precisamente en ella su verdad, tiene lugar el concepto de *sí* mismo que como tal encuentra su ser sustancial también solo en *sí* mismo. Aquí, Hegel precisa, se trata de un reconocimiento de su interioridad consciente y en este sentido de su ser espiritual interior "como la sustancia que ha llegado ya hasta su ser allí", y aunque con este concepto se abre "*el reino de la ética"* su realización concreta solo tendrá lugar con la realización del orden humano como experiencia consciente, es decir, como experiencia espiritual compartida por los seres humanos en el conflicto de su existencia. De forma tal que, con lo anterior, el orden humano como realidad del conocimiento práctico puede entregarse a la tarea de su propia transformación en cuanto experiencia consciente.

Con la autoconciencia de la libertad como concepto de *sí,* como sujeto concreto, se abre pues *"el reino de la ética"* porque si bien –como Hegel mismo lo reconoce– la naturaleza física interviene en las formas de organización y en el destino humano, lo fundamental al respecto es el reino del espíritu en tanto realización concreta de los seres humanos en la interacción y el conflicto bajo el que se realiza la autoconciencia misma en su singularidad y universalidad como un hecho concreto de la vida en común. Es pues la conciencia de la libertad que se constituye como tal en el proceso de emancipación política de la sociedad humana el motivo mismo de la especulación filosófica de Hegel y, por esta razón, afirma ya en el prólogo a la *Fenomenología* que (como se demuestra a lo largo de la misma) "la sustancia es en ella misma sujeto", luego entonces, "todo contenido es su propia reflexión en sí".[46] Así pues el concepto más elevado y distintivo de la modernidad no puede ser otro, para Hegel, que el de *espíritu* porque es el resultado de la consideración de la condición humana en el tiempo, es decir, de la consideración del ser mismo de la humanidad a través de su configuración consciente en la historia,

[46] *Ibid.*, p. 36.

dando cuenta así además del propio ser humano como resultado de su ascenso en medio del conflicto de la existencia a su propia determinación consciente y libre.

El horizonte político de la modernidad

La autodeterminación del ser humano habrá de dar lugar a una nueva época para Hegel porque significa la constitución de un orden político resultado de la voluntad humana y, de esta manera, la constitución de un orden que el ser humano puede reconocer como la realización de sí mismo y para el que no encuentra otro precedente que la *polis* de la antigua Grecia, pero que ahora sólo puede ser el resultado de la emancipación de la subjetividad como conciencia de la libertad puesta en práctica por la Revolución francesa. En este caso, sin embargo, la configuración del orden social no puede ser más que el resultado de la emancipación de la subjetividad en la universalidad de la existencia, no puede ser más que el resultado de la disposición consciente y voluntaria de los propios seres humanos en el carácter general de la existencia, de ahí la constitución de un mundo del espíritu como signo distintivo de la modernidad como resultado de ese libre saber práctico.

Rousseau, por cierto, había señalado al respecto que lo distintivo de la condición humana era precisamente su libre configuración en el orden político, todo ello a partir del reconocimiento de que lo distintivo de la condición humana era la facultad de asumir de manera consciente sus propios impulsos naturales. Rousseau dice en este sentido que la realización de la condición humana no puede tener lugar sino con el despliegue en el orden social de dicha facultad, pues con ello tendría lugar un orden humano cuya legitimidad depende de la libre voluntad de los seres humanos. Así, la consecución de la libertad en tanto libertad de la voluntad no puede tener lugar, para Rousseau, sino con la consecución de un orden político legítimo y por ello sustentado en la *voluntad general*. Con todo ello aparece ya plenamente perfilado el horizonte político de la modernidad debido a que la vinculación a la *voluntad general* solo puede tener lugar, a su vez, con la

consecución de la autonomía de la voluntad y con ello la realización de un orden político como un orden del mundo de la voluntad.

Con lo anterior tenía ya lugar una nueva orientación general de la historia política y social de la humanidad, y es precisamente a esa nueva consideración de un mundo humano resultado de la actividad consciente de los seres humanos al que busca dar respuesta la filosofía especulativa de Hegel a través del concepto de espíritu. Con ello, la especulación filosófica de Hegel se orienta hacia el esfuerzo de interpretar los acontecimientos de su época en la perspectiva de la emancipación humana, adquiriendo así el conjunto de su reflexión un carácter eminentemente político. En efecto, es en la vida de un pueblo donde encuentra su realización el concepto de *sí* en cuanto saber sustantivo de *sí* mismo y que como tal sólo puede realizarse en las determinaciones concretas de ese orden, en las costumbres y en sus leyes.

La certeza de *sí* encuentra así su realización concreta en un saber de *sí* sustancial en el que se pone de manifiesto aquello que el ser humano es por capacidad de realización propia, es decir, como ser autoconsciente: "solamente en el espíritu universal tiene cada uno la certeza de sí mismo... está tan cierto de los otros como de *sí*".[47] Es en este sentido que los seres humanos pueden reconocerse en la racionalidad y en la universalidad de las leyes porque a través de ellas se alcanza aquella realización propia e inherente a los seres humanos como seres conscientes de *sí*.

Es el propio ser humano el que en la interacción y el conflicto de la existencia actúa conforme a un saber de *sí* espiritual, y es en su propia actividad consciente donde se resuelve el contenido del mismo, es decir, su ser espiritual, puesto que el espíritu en realidad no puede existir sino como conciencia humana, con lo que es el propio ser humano este "ser por *sí*" del conocimiento el que se sabe a sí mismo como espíritu y que existe, por tanto, "para *sí*" como sujeto en tanto autoconciencia, es decir, como una forma de conciencia que sólo puede constituirse como tal en la interacción y el conflicto de la vida en común.

[47] *Ibid.*, p. 210.

Es, pues, a partir de la consideración de la realización de la condición humana como un saber de sí indisociable del saber de la existencia que el concepto de espíritu habrá de encontrar su lugar en la especulación filosófica de Hegel. El propio Hegel lo enfatiza al iniciar el capítulo sobre el espíritu tras subrayar que en realidad el *espíritu* sólo es la existencia, la razón consciente de *sí* que ha pasado a ser un mundo vivo, el individuo que es un mundo. Así, únicamente el *espíritu* en el sentido en que lo pone de manifiesto Hegel es realmente un sujeto concreto: "estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo".[48]

Se trata de una consideración también filosófica de la modernidad porque con ello busca dar cuenta de la constitución moral y política del sujeto moderno, es decir, de la autonomía moral y política que los propios seres humanos se reconocen a propósito de su realización en la vida social siempre y cuando, desde luego, ese reconocimiento no se circunscriba a un saber de *sí* como mero individuo y por ende a un yo subjetivo, sino que se refiera más bien a un yo que, situado en el nosotros de la vida en común, es capaz de dar cuenta de ese saber de sí de manera objetiva, de manera autoconsciente y, por esta razón, de un yo que se reconoce en el proceso de emancipación de la vida social. Tal es, además, la razón de ser de su propia filosofía porque el fin, para él, es un saber de *sí* en cuanto autoconocimiento de la condición humana a propósito de su realización en la existencia.

El sujeto moderno debe pues descubrirse en medio del conflicto de la vida social para afirmarse conforme a su propia capacidad de autodeterminación en el orden humano. Para ello, sin embargo, resulta indispensable la transición que la *Fenomenología* describe en consideración a una fenomenología de la conciencia como realidad autoconsciente del *nosotros* y que tiene precisamente lugar, como hemos intentado mostrar, a partir del concepto de *sí mismo* como libertad consciente: "la autoconciencia sólo es *algo,* sólo tiene *realidad* [*Realität*] en la medida en que se extraña de sí misma;

[48] *Ibíd.*, p. 261.

se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad".[49]

Es conforme al autoconocimiento de *sí* del ser humano en cuanto ser *para sí* que puede reconocerse como capaz de realizarse por sí mismo en la existencia y de esta manera conquistar su libertad a diferencia, dice Hegel, de las cosas naturales que no existen para sí mismas y por eso no puede decirse que sean libres. Para conseguir lo anterior es necesario, sin embargo, que a través de ese saber de sí mismo de cuenta, como decimos, de su naturaleza *inorgánica,* es decir, de la *sustancia* espiritual en tanto ser en y para *sí*. Se trata, entonces, del saber de sí como saber del espíritu y por ello del autoconocimiento de la condición humana en su capacidad de realizarse *por sí* en la existencia. Su libertad, en este sentido, consiste en afrontar su realización en medio de todo aquello que amenaza anularla en el conflicto de la vida social. La conciencia como autoconciencia, con la que tiene lugar el *reino de la ética*, supone una permanente reflexión y autocrítica.

Se trata, por tanto, de un saber de sí del que se tiene que dar cuenta en la sociedad y en la historia misma porque es ahí donde los seres humanos aprehendemos a reconocer nuestra propia condición de manera objetiva, vale decir nuestra capacidad de realización conforme a la razón y a la voluntad humana trascendiendo así el *yo* subjetivo para reconocernos, en cambio, en *sí* de manera objetiva en el *nosotros* de la vida en común. En este caso la conciencia de la libertad se constituye de manera objetiva como voluntad libre porque da lugar a las formas de organización de la vida social y porque es precisamente ahí donde es posible para Hegel el reconocimiento del saber de la razón como un saber que tiene lugar con su realización en el mundo social: pensar, insiste Hegel, es saber de lo universal. El saber de *sí*, en consecuencia, no puede ser entonces más que un saber práctico porque solo puede dar cuenta de *sí* en el mundo y porque al dar cuenta de su saber en el mundo da cuenta también de ese mundo como un mundo resultado del saber de la razón y de la voluntad humana.

[49] *Ibíd.,* p. 290.

Se trata del mundo del espíritu como aquel mundo que da cuenta de la propia condición humana y de sus realizaciones en el orden social e histórico. Se trata, entonces, de un mundo que encuentra su propia regularidad y unidad no fuera de sí sino en sí; es y reside en sí mismo. Pensar –dice Hegel– se llama a no comportarse como un *yo abstracto,* sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí,* o "el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia para la cual es".[50] De lo anterior que la consecución de la libertad no pueda ser sino una permanente confrontación y conflicto con todo aquello que amenaza anularla en cuanto libertad propiamente humana, es decir, una libertad que alcanza su comprensión objetiva como resultado del propio saber de sí de la condición humana en tanto ese saber de sí tiene lugar con la realización de la condición humana en el tiempo.

El ejercicio de la razón tiene lugar, así, en el ámbito de la relación social entre los seres humanos porque sólo en este ámbito la identidad del individuo se convierte en un asunto que se resuelve en la existencia conforme a esa exigencia de la razón. La acción consciente del conocimiento constituye, como hemos dicho antes, la renuncia al sentido común y al mero entendimiento en aras del *saber* de la *razón*, del "pensamiento reflexivo". Para ello, sin embargo, el ser humano tiene que trascender la percepción inmediata de *sí mismo* para constituirse como tal en el ámbito de las relaciones humanas donde la identidad de esencia y existencia, es decir en cuanto *ser para sí,* solo puede resolverse a través del ejercicio de la *razón* como saber práctico.

Por lo demás, el punto de partida en el que se sitúa el problema del saber de sí de la condición humana, en su contenido moderno, no podía ser otro que el itinerario mismo del *saber* de la *razón* situado en la existencia social e histórica de manera tal que la actividad del pensamiento consiste en que el ser humano pueda reconocerse de manera objetiva y no ya meramente de manera subjetiva a propósito del itinerario espiritual de ese *saber de sí*, puesto que como tal sólo existe como autoconciencia ya que es el propio ser humano este *ser*

[50] *Ibid.,* p. 122.

por sí del conocimiento. Todo ello es sin embargo, como decimos, indisociable de una larga transformación de "múltiples y variadas formas de cultura".[51] Lo que "yo me propongo", afirma Hegel, es contribuir a que la filosofía pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real.* En este sentido –dice Hegel– el entendimiento es el pensamiento, el puro yo en general, y lo inteligible es lo ya conocido por medio de lo cual la conciencia accede a la ciencia, es decir al *saber real.* No se trata, pues, de un saber más allá de los propios seres humanos como un saber metafísico y abstracto, sino del quehacer consciente del individuo como ser social. Se trata de la actividad del pensamiento a partir del cual los seres humanos nos reconocemos objetivamente en el orden humano para situarnos, así, más allá de nuestra sola subjetividad como individuos.

La libertad autoconsciente

La auto-clarificación de la conciencia de la libertad en medio de los avatares y el conflicto de la existencia humana define y justifica el carácter especulativo de la filosofía de Hegel. La libertad, por todo ello, no se habrá de considerar como un *status* sino como una *acción* que el ser humano lleva a cabo como sujeto autoconsciente. Se trata de una concepción de la libertad que sólo podía surgir en el contexto de una nueva época de la historia humana, es decir, la modernidad, cuyo rasgo distintivo es la emancipación política porque el punto de partida de la misma resultaba ser la abolición de cualquier forma de privilegio. De esta manera sólo podía sustentarse y justificarse ya por la realización efectiva de la emancipación humana a que diera lugar conforme a ese contenido político.

Nuestro propio punto de vista es, así, que sólo cuando consideramos la emancipación humana como el rasgo característico de la modernidad política podemos situarnos en aquello que fue decisivo para buena parte de la filosofía de la Ilustración (como ocurre con el

[51] *Ibid.,* p. 13.

propio Hegel), y que en efecto encontró en el orden social y político un mundo abierto a la voluntad por lo que se refiere a la realización de ese orden. Se trata de una época que frente a las libertades circunscritas a los derechos privados, a la defensa de los intereses particulares y también frente a la exigencia de cualquier forma de privilegio, reclamó en contraposición a todo ello un ejercicio de la libertad sancionado desde la voluntad y la propia disposición consciente de los seres humanos, y que por esta razón resultara legítima respecto de la realización del orden político.

De lo que Hegel da cuenta con la constitución de la conciencia como autoconciencia, como experiencia consciente de la vida en común y como resultado del proceso de emancipación de la modernidad política, es de la conciencia de la libertad del ser humano como fundamento último de cualquier forma de asociación surgida en esa modernidad y que salvaguarde, por ello, su *dignidad*, privilegiando así la realización de su propia condición por sobre cualquier otro criterio de carácter utilitarista. El referente ineludible y prioritario de la libertad es en este sentido la propia conciencia de la libertad y su realización práctica. Se trata con ello de hacer a un lado –como dice Hegel en el prefacio de su filosofía del derecho–, el comportamiento ingenuo que consiste en atenerse con un convencimiento confiado a las verdades que circulan como tales en la vida pública y a partir de ellas mantener el estado de cosas dado.

Contra este comportamiento simple se presenta la supuesta dificultad de distinguir y encontrar lo universalmente reconocido y válido entre las opiniones infinitamente diferentes. El obstáculo es en realidad el ejercicio arbitrario de la razón en la vida pública: "Lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, –la libertad autoconsciente– lo que separa aquella razón de ésta y no le deja encontrar en ella su satisfacción, es el obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto".[52] La cuestión decisiva al respecto, y como tal tiene que ser

[52] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 61.

problematizada, es que la libertad en el orden político no puede ser sino el resultado de una relación social que se reconoce como autoimpuesta y resultado de un saber práctico que es precisamente aquello que permite su realización común o colectiva. En realidad, sólo cuando se anteponen al interés propio decisiones colectivas y válidas para todos es posible la constitución propiamente dicha, como vimos, de la vida civil. Los hechos sociales pues, incluso desde luego los hechos económicos, dependen y se configuran como resultado de una cierta relación social. Dicha relación social se define y establece desde la propia actividad consciente de los seres humanos en el ejercicio de la razón como razón práctica, es decir, en el ejercicio de una razón situada social e históricamente.

Lo fundamental aquí, y en ello radica en buena parte el contenido moral y político de la filosofía de Rousseau, Kant y Hegel, es que los principios y normas bajo los que se configura el orden humano constituyen siempre una cierta forma de reconocimiento consciente entre los seres humanos, y en sentido estricto de ello depende la realización práctica de la condición humana. El sentido mismo del orden humano, y en ello habrá de insistir la filosofía del siglo XVIII, sólo puede depender de la voluntad. El carácter civilizatorio de la vida pública, en su contenido moderno, consiste precisamente en que su desarrollo y perfeccionamiento sólo puede ser acometido a través de ese quehacer consciente por el conjunto de los seres humanos en el quehacer práctico como experiencia consciente de la vida en común. El desarrollo de la vida pública sólo puede ser acometido porque se ha reconocido ya la eficiencia ineludible del quehacer práctico en la vida en común: Moisés pudo ya arrancar del destierro egipcio a un amasijo de esclavos y convertirlos en una nación por la fuerza de la Ley, lo que sólo fue posible como un quehacer consciente. Desde la perspectiva del orden político, la cuestión decisiva es que la finalidad del mismo es el propio ser humano y la economía y sus instituciones así como la burocracia política no son sino los medios de su realización.

Hegel, en particular, recibió con el mayor entusiasmo aquello que juzgaba como lo distintivo de la época moderna. Nos referimos a lo que él considera como lo privativo del orden político legítimo y por ello propiamente constitucional: su sometimiento y sanción a la ra-

zón humana: "En el pensamiento del derecho se ha erigido ahora una constitución y sobre esta base hubo de fundarse todo".[53] Que el derecho y la constitución que le da forma y en el que se sustenta el orden político no encuentre otro referente que el pensamiento significa para Hegel haber descubierto que la regularidad y legitimidad del ordenamiento humano depende del saber de *sí* como saber práctico, de ahí que la salvaguarda de la *dignidad* de la condición humana desde la propia voluntad significa también lo distintivo del *ser* mismo de la condición humana.

La época moderna se significa para Hegel por una forma de autoconciencia que se reconoce en el saber de la razón en cuanto autoconocimiento práctico, es decir por la autonomía de la voluntad que da lugar a la acción libre del ser humano. Significa también por ello un profundo cambio de sentido del *ser* humano pues sólo de él depende ahora su propia realización. La historia misma, en tanto historia política, habrá de adquirir así para Hegel su sentido y su justificación puesto que es el libre sometimiento a normas comunes en la que se manifiesta esa libertad de la voluntad lo que hace posible la realización del orden humano. Lo que se pone de manifiesto es, en este caso, el contenido civilizatorio del derecho. En efecto, la libertad que se conquista en el orden público como resultado de una relación autoconsciente fincada en el reconocimiento mutuo tiene lugar con el ejercicio de la Constitución de un pueblo, pues ésta efectivamente depende "del modo y de la cultura de su autoconciencia. En ella reside su libertad subjetiva y en consecuencia la realidad de la constitución".[54]

El *espíritu,* como un saber de la razón en su contenido práctico, es decir un saber de la razón consciente de *sí* en la existencia humana, adquiere su plena significación porque da cuenta de la modernidad política, porque el espíritu solo es efectivamente real, como

---

[53] *Ibíd.*, p. 692.

[54] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 274.

dice Hegel, "como aquello que él se sabe" y en el Estado, "en cuanto espíritu de un pueblo" es "al mismo tiempo la ley que *penetra todas sus relaciones,* las costumbres y la conciencia de sus individuos". En este sentido, "la constitución de un pueblo determinado depende del modo y de la cultura de su autoconciencia". (De aquí también que como dice Hegel en la *Fenomenología,* la individualidad singular se reconoce en las leyes en *sí* y *para sí: "*las leyes expresan lo que cada *singular es* y *hace"*). En ella reside su libertad subjetiva y en consecuencia la realidad de la constitución".[55]

Con la emancipación del orden político la autonomía del ser humano se convierte en un hecho situado en la *razón* y en la voluntad, es decir en la *razón* entendida como un ejercicio de la razón cuyo carácter práctico resulta indisociable de su configuración y contenido social, tal es la lección del saber del *yo* en el *nosotros* y es en este sentido que la realización de la condición humana depende ahora sólo de *sí.* De ahí, para Hegel, el contenido y el alcance de la constitución legítima. Lo anterior, sin embargo, sólo resulta posible porque la emancipación política del género humano conlleva también el reconocimiento de la autonomía del orden humano en el saber práctico de *sí.* De esta manera, la emancipación consciente del ser humano habrá de situarse ahora en la libre configuración de un orden decidido en común. Para Hegel el nuevo orden político sólo puede depender ya del pensamiento: *Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento.*[56]

El saber de la *razón* como un *saber* práctico situado en el orden social, como un saber de *sí* de la propia condición humana, constituye pues el motivo que orienta la reflexión especulativa de la filosofía de Hegel. Es, por ello, indispensable distinguir entre la conciencia de la libertad como un mero hecho abstracto, como ocurre por ejemplo para

---

[55] *Ídem.*

[56] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 692.

Hegel con el cristianismo, y la realización concreta de este principio en *el mundo temporal,* de ahí su insistencia en que el ser humano *tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser* pues sólo de esta manera da paso a una realización distinta a la del mundo *natural* y por ello privativa de la condición humana: en cuanto un mundo del *espíritu.* Este es el punto decisivo que Hegel encuentra con la modernidad: la configuración del orden social y político como un mundo que solo depende y solo puede depender ya de la voluntad humana. El reconocimiento de que el ser humano depende de sus propias determinaciones conscientes siempre y cuando sitúe ese saber de que se es un *yo* que se determina en el ámbito del saber práctico situado en el *nosotros*, constituye el punto de partida del ejercicio de la libertad como *acción* que el ser humano lleva a cabo como sujeto autoconsciente.

El reconocimiento de esa condición de la modernidad (en la eventual realización de un mundo como resultado dc la voluntad humana) nos permite entender el principio con el quc Hegel afronta el problema de la modernidad desde una consideración filosófica que busca situarse en el núcleo mismo del problema: la historia inmanente de la experiencia humana resultado del quehacer práctico de la vida social bajo la que sc ha configurado el orden moderno, pues sólo con el reconocimiento de la experiencia consciente a propósito de la emancipación del género humano bajo la que se configura la modernidad se puede acceder, también, a su comprensión plena. Tal es el propósito del concepto de *espíritu.* Así, el punto dc partida de Hegel para pensar la modernidad es el reconocimiento del *saber* de la *razón* como *saber práctico*, mismo que se configura como tal en la interacción autoconsciente de la vida en común, de ahí el énfasis que pone en el punto de partida mismo de la *Fenomenología del espíritu: el yo es el nosotros y el nosotros el yo.*

La conciencia de la libertad en el contexto de la sociedad humana no puede ser, como se puede ver, sino en efecto una libertad situada en la perspectiva de la relación consciente entre el *yo* y el *nosotros* porque, en tanto libertad práctica, tiene que ser situada en la existencia misma, donde el quehacer de los seres humanos es indisociable de su propio *yo* consciente como del *nosotros* en el que ese *yo* se configura. Es en este sentido que la experiencia de la libertad como

hecho de la vida social es el resultado de una experiencia consciente de la vida en común, es decir, de un *yo* que experimenta su libertad de manera objetiva en la vida misma y, como tal, en la interacción consciente de la vida en común.

Para Hegel el carácter reflexivo de la razón, a propósito de la conciencia de la libertad, se sitúa así en el "nosotros" de la vida en común en donde la acción consciente del conocimiento constituye la renuncia al sentido común y al solo entendimiento en aras del pensamiento reflexivo de una voluntad situada en la experiencia de la vida social. Como dice Hegel al respecto, sólo en la interacción histórica y social del "yo" y el "nosotros" el "yo" deja de ser un "yo abstracto" y se constituye de manera autoconsciente porque se reconoce en el "nosotros". De esta manera, la conciencia de la libertad como fundamento práctico de la misma se sitúa así en el ámbito de una experiencia consciente compartida por la propia sociedad humana: el *espíritu* para Hegel no se encuentra en ningún otro mundo sino en el propio orden humano, de ahí que éste –el *espíritu*– no pueda existir sino como el *saber* de un pueblo, y la conciencia de la libertad –en consciencia última del saber humano– sólo dependa ahora del saber que la sociedad humana tenga respecto de esa conciencia de la libertad.

Bajo esa consideración se consigue una forma de autoconciencia por la que el ser humano se convierte en el *saber de sí* mismo, sobre todo porque así se convierte en un sujeto que se configura en la reflexión y en la autocrítica y porque, al fin y al cabo, de esta manera la experiencia humana misma como experiencia social se constituye como resultado de ese ejercicio de la razón. La libertad no puede ser sino el resultado del propio quehacer práctico de la sociedad humana en su larga jornada hacia la libertad. El carácter reflexivo de la razón se sustenta, en este sentido, en un mundo que no depende ya sino del pensamiento y la voluntad, por lo que en medio del conflicto de la existencia el horizonte de la *dignidad* humana aparece como el único posible frente al desasosiego y la injusticia y, con ello, la historia aparece como un continuo litigio de la voluntad humana consigo misma en la consecución de su libertad.

En suma, el problema de la libertad para Hegel, lejos de ser una cuestión puramente epistemológica, solo puede ser resuelto por el

pensamiento práctico, es decir, por *el pensamiento cuando se traduce en la existencia*: por *la voluntad humana* en cuanto un modo particular del pensamiento. También la historia humana habrá de ser considerada por Hegel como el progreso en la conciencia de la libertad en la medida en que no puede ser otra cosa que el libre producirse del género humano en una forma de autoconciencia situada social e históricamente, de la razón que se concibe a sí misma y de la libertad de la conciencia bajo la que se configura y, por ello, también de la manera en que afronta incluso los falsos supuestos en los que llega a reconocerse.

El progreso en la autoconciencia de la libertad supone así, por otra parte, la autoconciencia del desarrollo humano en el orden social, lo que para Hegel tiene lugar con el carácter reflexivo de la razón situada en la sociedad y en la historia humana. La reivindicación del contenido racional de ese orden no puede ser entonces más que una reivindicación política. Vale decir aquí que la reivindicación de un orden social y políticamente justo resulta indisociable de la racionalidad de la ley ya que las leyes son el resultado, en su contenido moderno, del saber práctico respecto del orden humano, es decir, de un saber de *sí* que da cuenta del orden político como una cierta forma de relación social entre los seres humanos.

Hegel insiste en que toda comunidad propiamente política, es decir que se reconozca como resultado de una relación social decidida de manera autoconsciente, del saber de la *razón* como resultado de un saber práctico de la autonomía de la condición humana en su contenido social e histórico, exige *preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad.* El conflicto social bajo el que se configura el quehacer y la actividad autoconsciente de los seres humanos da lugar a una autoconsciencia reflexiva y autocrítica que se objetiva, en definitiva, en la racionalidad de la ley. Y como resultado de la comprensión política de la época moderna, Hegel escribe la *Fenomenología del espíritu* bajo el convencimiento de que acababa de comenzar una nueva época en la historia de la sociedad humana.

De lo anterior la relevancia que adquiere en Hegel el problema del Estado como ámbito de validez de lo universal. El día espiritual del presente no es otra cosa, como decimos, que la interpretación política

de la modernidad porque es ahora la propia socicdad humana la que puede dar cuenta de sí a través de sus formas de auto-organización política. Con el reconocimiento de la consciencia como autoconsciencia situada en la *sustancia viva,* podríamos decir en la propia condición humana en su sentido más amplio y radical, es decir, en el espíritu, tiene lugar para Hegel el reconocimiento de aquello que es privativo de la modernidad: el reconocimiento de que el ser humano como un ser en sí y para sí tiene que ser reconocido ahora en la sociedad y en la historia pues ambas no son sino, a fin de cuentas, el resultado del propio despliegue de la condición humana como racionalidad práctica.

El Estado moderno

La consideración del *espíritu* en cuanto un saber de aquello que constituye lo que para Hegel es el saber sustancial del individuo como ser humano, la actividad del pensamiento en el saber de *sí* autoconsciente, consiste, como hemos intentado mostrar, en que éste conozca su obra como algo objetivo y no ya meramente subjetivo: "El espíritu que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto, consiste en realizarse como algo inmediato, como algo que es; y entonces es la conciencia humana".[57] La conciencia que se reconoce en el mundo, en el "nosotros" como "algo que es", como autoconciencia, y que en cuanto autoconciencia solo se sabe como universal es el "espíritu que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto" y es entonces, como dice Hegel, "la conciencia humana". La conciencia humana *en tanto razón cultivada que se ha* ***hecho*** *a sí misma lo que es* ***en sí.***

La realidad de la conciencia como autoconciencia es así también el resultado de la gran transición de la época moderna como resultado del proceso de emancipación política que habrá de dar lugar, en cuanto realización concreta, a que los seres humanos emprendan

[57] *Ibid.,* p. 102.

el camino de su emancipación objetiva que les permita producirse y realizarse según ese saber de sí autoconsciente resultado de su actividad práctica, y puedan darse así la existencia como una existencia propiamente humana porque a partir de la consideración autoconsciente de sí mismos, y con ello de su propia realidad en el mundo, han "roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación... entregándose a la tarea de su propia transformación".

Al reconocerse de manera autoconsciente como seres en *sí* y *para sí* conforme a su quehacer práctico en la existencia, dan lugar a la consideración reflexiva del saber de la razón en el orden humano y a la realización práctica del mismo. Todo ello constituye, como hemos visto, la cuestión medular de la filosofía especulativa de Hegel respecto de su consideración de "la realización consciente de sí" a propósito de una época que ha dado paso a la configuración política del orden común como actividad práctica de los propios seres humanos. En esto y solamente en esto reside la realidad del ser humano como tal, de ahí que se trate, para Hegel, de su vida propiamente sustancial, de la realidad con la que se mueve en lo esencial y que toma por fin de su existencia.

Lo anterior nos permite comprender la significación que adquiere para Hegel la actividad del pensamiento como saber de sí autoconsciente en el proceso de emancipación política de la historia humana y, con ello, el *espíritu* como "el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna", pues en efecto se trata de la determinación del individuo singular por *sí* mismo en el *nosotros* de la existencia y su realización conforme a ese saber autoconsciente de sí mismo en el orden social. Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y ese saber de sí que le permite una realización como un "ser por sí" del conocimiento, constituye para Hegel la determinación del mundo moral.

Lo que discute entonces en función al problema crucial de su filosofía política es así su forma concreta, su realización como problema central de la modernidad: el problema del *Estado.* La profunda reconsideración que hace Hegel del problema del Estado obedece a que el mismo, en su contenido moderno, aparece como el ámbito de la realización concreta del quehacer autoconsciente de los seres huma-

nos; el individuo encuentra ahí su contenido por lo que se refiere a su capacidad de realización en *sí* y *para sí* en cuanto ser autoconsciente: "lo que el individuo hace (en este sentido) *es* la capacidad y el hábito ético universales de todos".[58]

De lo anterior surge la idea de que el Estado da un "contenido concreto a la historia". Desde nuestro punto de vista, esta consideración muchas veces se ha tomado equivocadamente como una apología abstracta del poder y del Estado, cuando en realidad recoge el contenido moderno y plenamente secular del mismo a propósito de la realización de los seres humanos como ciudadanos plenos: "En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, *toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad,* y crea, por consiguiente, no solo la narración, sino el interés por los hechos y acontecimientos inteligibles".[59]

De lo que se trata para Hegel, como queda de manifiesto con lo anterior, es de la realización consciente de un orden que por la *validez* del mismo permita la realización como tal de los seres humanos en tanto sujetos que confirman de manera autoconsciente sus derechos a la par que sus obligaciones, reconociéndose así en un mundo resultado de su actividad práctica. La cuestión que una vez más debiera destacarse al respecto es que cuando los seres humanos se reconocen de manera autoconsciente –como sugiere Hegel–, en sus acciones, en el orden social, dan un paso decisivo a propósito de su realización consciente, y con ello a la constitución de un orden propio para hacer posible la libertad concreta en el orden humano.

Ahora bien, si como dice con razón Hegel los hechos y las transformaciones de la vida social son indisociables de la voluntad subjetiva (y por esta razón el punto de partida es siempre el individuo singular, sus necesidades, la subjetividad misma que como tal sólo

---

[58] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 210.

[59] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 137. Cursivas nuestras.

depende de sí y solo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esa dependencia), la subjetividad del ser humano como tal tiene también una vida en la que se reconoce *como algo que es* en *sí* y *por sí* y es, por ello, una vida propiamente *sustancial* en la que tiene que afrontar su existencia de forma autoconsciente. De manera tal que el problema de la subjetividad no puede ser otro que su realización objetiva, es decir, la unidad de la voluntad subjetiva y su realización en *sí* y *por sí* (lo universal), lo que constituye propiamente el mundo moral y el objeto de reflexión de la filosofía ético-política de Hegel: "El valor del hombre –dice repetidamente Hegel– se aprecia por su acción interior; el punto de vista moral es por tanto la libertad existente por sí".[60]

De lo que se trata, entonces, es de la consideración de la actividad del pensamiento como saber de *sí* autoconsciente en la existencia social y de su realización como tal en el orden humano, es decir, del saber de sí como un saber del *espíritu* y de la realización práctica de ese *saber de sí* en cuanto experiencia consciente en el orden humano. Por ello Hegel afirma en la Filosofía del Derecho que sólo es espíritu "lo real y lo que se sabe a sí, si es la objetivación de sí mismo". La objetivación de sí mismo, este saber de *sí,* sólo es posible en la medida en que se configura como tal en la interacción y el conflicto de la vida en común, en la interacción entre el *yo* y el *nosotros.* De ahí que ya en la *Fenomenología* la realización de la razón consciente de sí encuentre su realización en un pueblo libre y que ésta sea ahí "el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su *destino,* es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como *coseidad,* sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino".[61]

La cita anterior, que por lo demás ha sido objeto de las más diversas interpretaciones, responde también a lo que es la formulación fundamental del propio Hegel a propósito de la modernidad: la

---

[60] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, §, agregado al § 106, p. 200.

[61] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 210-211.

emancipación de la vida social sólo puede alcanzarse con el reconocimiento autoconsciente de la vida en común (aquí está presente la exigencia de la autoconciencia de ser reconocida por otra autoconciencia) y ésta llega a su concreción con el establecimiento de un orden configurado de manera autoconsciente a través de las normas y leyes en las que se expresa lo que cada individuo singular es en tanto *sustancia* espiritual y su realización práctica como saber autoconsciente. De la misma manera, la objetivación de sí mismo en la Filosofía del Derecho "a través de la forma de sus (distintos) momentos" alcanza su realización con la "*constitución del Estado,* (en cuanto) fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella".[62]

El *yo* sabe de *sí* mismo como *para sí,* sabe de los alcances de su condición autoconsciente –podríamos decir– en el saber del *nosotros.* Ésta es en realidad la proposición fundamental de la modernidad política de Hegel por cuanto nos permite una comprensión del ser humano en su propia constitución, conforme a su saber de *sí* como saber práctico en el orden social e histórico. Con lo anterior se esclarece la aparentemente extraña y abstracta afirmación de Hegel de que el *espíritu* es "lo real y lo que se sabe a sí", y que la existencia del *espíritu* dependa entonces de que se tenga "a sí mismo por objeto", tal y como dice Hegel en su *Filosofía de la historia*, pues de lo que se trata es del saber de *sí* de la condición humana en el *nosotros* en función a su saber de *sí* y de la propia condición humana como *para sí*. De ahí que se trate para Hegel de un saber autoconsciente como la *sustancia* misma y, con ello, de su capacidad de elegir por sí mismo sus propias formas de realización de manera autoconsciente en el conflicto de la existencia. Hegel dice así que "el espíritu solo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: solo sé de un objeto *por cuanto en él sé también de mí mismo,* sé que mi determinación consiste en que *lo que yo soy es también para mí, en que yo no soy meramente esto o aquello,* (las cosas naturales no

[62] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, §157, p. 276.

existen por sí mismas; por eso no son libres) *sino que soy aquello de que sé"*.[63] En el presente trabajo, pensamos el concepto de espíritu como un saber de la conciencia en tanto autoconciencia en el ámbito del saber práctico consciente, así como el concepto de sustancia al insistir –como decíamos antes del *concepto*– en un enfoque antropológico-político de las lecturas que aquí seguimos y que se precisan en la bibliografía. El propio Hegel es explícito al señalar en su filosofía de la historia que el espíritu existe esencialmente como conciencia humana porque *el hombre es esta existencia, este <<ser por sí>> del conocimiento.*[64]

Con la constitución del individuo singular como sujeto autoconsciente y la realización de ese sujeto autoconsciente conforme a su propio saber de *sí*, de su naturaleza espiritual en la validez del quehacer *para sí* autoconsciente práctico, Hegel se sitúa en el ámbito de la configuración de la modernidad política. Se entiende entonces la coherencia y sistematicidad de la filosofía de Hegel, pues él afirma ya en la *Fenomenología* que *pensar* se llama a no comportarse como un *yo abstracto* "sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí"* o "el comportarse ante la esencia objetiva –el saber autoconsciente de los seres humanos en cuanto un saber *sustancial*– de modo que ésta tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia para la cual es".[65]

La constitución del ser humano en cuanto un ser *en sí* y *para sí* depende de que al tenerse a *sí* como sujeto de *sí* mismo tenga como objeto de su realización su naturaleza inorgánica, es decir, su naturaleza espiritual en el orden humano: "Pero el espíritu no sólo existe como esta necesidad y este reino fenoménico, sino que es objetivo y efectivamente real como *idealidad* de los mismos, como su interior. De este modo, la universalidad sustancial es objeto y fin *para sí misma,* y aquella necesidad existe igualmente para sí en la *figura*

---

[63] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1989, p. 62, cursivas nuestras.

[64] *Ibíd.*, p. 102.

[65] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 122.

de la libertad".[66] Que el *espíritu* adquiera una objetividad y una realidad como resultado del reconocimiento autoconsciente de los seres humanos en la interacción y el conflicto de su existencia y con ello tenga lugar, también, el reconocimiento de su propio proceso *emancipatorio* como resultado de ese saber práctico da lugar, como vemos, al surgimiento del concepto de *espíritu,* y con ello a un *yo* que se constituye en la experiencia del *nosotros*, es decir, en la experiencia autoconsciente de "de distintas conciencias de sí que son para sí", lo que a su vez da lugar también, como hemos dicho, a la constitución de un orden propiamente político como resultado de ese quehacer autoconsciente en el que se reconoce un saber sustancial de la propia condición humana.

Más aún, podríamos decir aquí que hace posible la vida política como vida pública propiamente dicha al consagrar –como Hegel dice– la vida pública a una "universalidad sustancial" porque hace posible la realización del ser humano como sujeto de sí mismo por su capacidad de realización auto-consciente. De lo anterior la relevancia que adquiere en Hegel el problema del Estado como ámbito de validez de la razón consciente de sí. El día espiritual del presente no es otra cosa, como decimos, que la interpretación política de la modernidad porque son ahora los propios seres humanos sujetos de sí mismos los que pueden dar cuenta de sí a través de sus formas de auto-organización política.

Con el reconocimiento de la consciencia como autoconsciencia situada en la *sustancia ética,* en el saber del *espíritu* como "el *sí mismo* de la conciencia real",[67] tiene lugar para Hegel el reconocimiento de aquello que es privativo de la modernidad: esto es, el reconocimiento de que el ser humano como un ser en sí y para sí tiene que reconocerse ahora como *sujeto* y *objeto* de su propia realización. Esto es lo que efectivamente explica, a nuestro parecer, el punto de partida de la Filosofía del Derecho cuando Hegel precisa en el Prefacio que en

---

[66] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, §266, p. 386.

[67] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 259.

cuanto "ciencia del Estado" no es sino el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional.* De esta manera, "La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en *enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido*".[68]

El propósito explícito de la Filosofía del Derecho es, pues, el reconocimiento del Estado en su contenido racional, es decir, que lo sustancial, el saber autoconsciente como un saber de *sí* tenga validez objetiva y, en este caso, el reconocimiento de *sí* encuentre su realización *para sí* como *sujeto* racional en la validez de las normas que no son, en cuanto tales, para el sujeto algo *extraño,* sino que "en ellas aparece como en *su propia esencia* el *testimonio del espíritu".*[69] Ello da lugar a la consideración de aquella forma de voluntad que tiene como contenido, objeto y fin su propia realización objetiva y que es capaz, por ello, de realizarse como "verdadera idea" en la existencia conforme a sus propias determinaciones. La Filosofía del Derecho, en cuanto "ciencia del Estado" que tiene por objeto la *Idea del Derecho,* no puede entonces ocuparse solamente de la voluntad abstracta, sino de su realización concreta, pues la *Idea* no es una entidad vacía sino la *sustancia* misma: "En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre *en sí* sino también *por sí,* es verdadera idea".[70]

De aquí la caracterización del derecho como "el reino de la libertad realizada", como "el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza".[71] La sociedad política como tal, el Estado, sólo puede constituirse de manera efectiva a través de la auto-constitución del sujeto como voluntad libre porque en tanto autoconciencia de *sí* es "consciente de sí misma como de su mundo

---

[68] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, prefacio, p. 60.

[69] *Ibíd.,* § 147, p. 267.

[70] *Ibíd.*, § 21, p. 99-100.

[71] *Ibíd.,* § 4, p. 77.

y del mundo como de sí misma". Se trata por ello, como decimos, de aquella forma de voluntad que tiene como contenido, objeto y fin su propia realización objetiva y que se realiza entonces como "verdadera idea" en la existencia misma desde sus propias determinaciones: "Ella es *verdadera* o, más bien, la *verdad* misma, porque **su determinarse consiste en ser en su existencia,** es decir, como opuesta a sí, lo que es su concepto, o porque el concepto puro tiene como su fin y realidad la intuición de sí mismo".[72]

La voluntad sólo puede realizarse como voluntad libre, como verdadera idea, siempre y cuando sea capaz de reconocerse como tal en medio de la interacción y el conflicto de la vida social, y sea capaz también de reconocerse en la validez del orden que se impone. Una doctrina del deber **inmanente y consecuente,** dice Hegel "no puede ser otra cosa que el desarrollo de las *relaciones* que resultan necesarias por la idea de libertad y son por lo tanto *efectivamente reales* en toda su extensión en el Estado".[73] Es pues indispensable que el interés particular sea puesto en concordancia con lo universal, con lo cual se conserva en lo universal mismo: "Frente a las esferas del derecho y el bienestar privados, de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad *exterior* y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes y los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen. Pero, por otra parte, es su fin *inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, lo que se muestra en el hecho de que éstos tienen deberes frente al Estado en la medida en que tienen derechos (§ 155)".[74]

Conforme a lo anterior, Hegel destaca que sólo en la vida del Estado concebido en estos términos se encuentran las determinaciones concretas de la constitución de la voluntad como verdadera idea, es decir como voluntad libre, y ello es así porque en la racionalidad de las leyes se expresan la realización autoconscientes de los propios seres humanos. La controvertida idea de que el Estado es "la realidad

[72] *Ibíd.,* § 23, p. 102. Negrillas nuestras.

[73] *Ibíd.,* observaciones del § 148, p. 268.

[74] *Ibíd.,* § 261, p. 380-381.

efectiva de la idea ética" no tiene otro fundamento sino precisamente ése: la exigencia de la racionalidad de las leyes y con ello la validez del orden político. Hegel afirma así que el Estado "en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí".[75]

El hilo conductor de la filosofía de Hegel es así la realización del saber autoconsciente en el orden humano en cuanto saber práctico y por ello se trata de un saber *sustancial* de la propia condición humana. Tal es incluso ya en la *Fenomenología* su contenido manifiesto en la enfática declaración de que es precisamente en "la vida de un pueblo" donde encuentra su realidad consumada el concepto de "la realización de la razón consciente de sí", y su determinación depende de ser "ella misma la esencia como espíritu singular". La autoconciencia se configura como saber práctico, es decir, como un saber de *sí* en cuanto saber autoconsciente en el *nosotros* de la existencia, tal es el alcance ya en la *Fenomenología* de la experiencia consciente de la conciencia en la sociedad y en la historia humana: "el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal".[76]

La pretensión de Hegel es entonces mostrar una y otra vez la constitución de la conciencia como autoconciencia en la experiencia consciente de la vida en común, y en este sentido la constitución objetiva de la consciencia humana, y en el caso del Estado –como vemos– la *validez* de su realización práctica. Lo anterior es sólo posible porque Hegel pone de manifiesto el indisociable vínculo entre la subjetividad del *yo* y la exigencia autoconsciente que supone el *nosotros* de la vida en común, es decir, la exigencia que impone al *yo* subjetivo el *nosotros* como vida sustancial de ese *yo* subjetivo y que tiene que afrontar de manera autoconsciente tomando decisiones comunes y con validez general. Podemos decir en suma que la motivación de la filosofía de Hegel se encuentra, como hemos insistido a lo largo de este texto, en aquella transformación moral y política del orden social que da lugar a un profundo cambio de sentido respecto del

[75] *Ibíd.*, § 258, p. 370.

[76] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 130.

mismo con el que los propios individuos en un mundo secularizado tienen que reconocerse, cada vez más, como sujetos y sustancia de sí mismos. De lo que se trata, dice Hegel, es de la verdad misma del ser humano "en cuanto se hace viva en el orden temporal".[77] Se trata, como vemos en la *Filosofía del Derecho*, de la voluntad que se tiene a sí misma como contenido, objeto y fin, y es por ello verdadera idea que en cuanto tal tiene su realización concreta en el Estado.

Con lo anterior tenemos que la caracterización de la razón como un hecho objetivo de la existencia significa, de la misma manera, la comprensión de aquello que es inherente y característico de la modernidad: el reconocimiento del orden político como una cierta forma de racionalidad auto-impuesta. Sabemos, decía ya Marcuse en *Razón y Revolución*, que el principio de la razón en la sociedad significaba para Hegel un orden social construido sobre la autonomía del individuo. Ello significa un vuelco radical a propósito de nuestra comprensión del Estado moderno pues éste se vuelve indisociable de nuestro propio concepto de *sí* que es precisamente lo que busca esclarecer Hegel como contenido fundamental de la modernidad política. Hegel insiste por ello que la comprensión del Estado moderno es indisociable del saber especulativo, es decir, es indisociable de un saber de *sí* práctico por el que llegamos a reconocernos como sujetos y objetos de *sí*. Se trata, sin embargo, de una operación profundamente compleja porque solo puede tener lugar en el *nosotros* de la existencia y en donde el *yo* subjetivo tiene que constituirse como voluntad libre conforme a sus propias determinaciones.

De ahí la consideración del Estado moderno a partir del propio saber de *sí* y de la realización del mismo como *para sí*. Ello da lugar, como insistimos, a aquélla forma de voluntad que tiene como contenido, objeto y fin su propia realización objetiva y que es capaz por ello de realizarse como "verdadera idea" en la existencia misma conforme a sus propias determinaciones. De esta manera, la Filosofía del Derecho se sitúa también en lo que constituye el punto medular

[77] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 691.

de la filosofía de Hegel: el ser humano como pensamiento es espíritu y, en cuanto espíritu, es decir en cuanto saber de *sí* como *para sí,* como sujeto propiamente dicho, es voluntad, "El espíritu es el pensamiento y el hombre se diferencia... por medio del pensamiento". Pero no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por la otra quiere –nos advierte Hegel–, para luego hacer explícito aquello que está presente a lo largo de toda su filosofía pero que en la Filosofía del Derecho se dice directamente: la voluntad es el propio pensamiento humano y como tal se configura en la existencia. "La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y práctico", pensar es reconocer lo ajeno como propio. En este sentido, "Toda representación es una universalización y ésta –agrega Hegel– *le pertenece al pensamiento.* Hacer algo universal quiere decir pensarlo. El yo es el pensamiento y también lo universal". Las determinaciones llevan la huella de mi espíritu.[78] En suma, el orden humano no es sino resultado de las determinaciones de la voluntad respecto a un modo particular del pensamiento: "el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia".[79] La dialéctica de la consciencia que se configura en el ámbito de la interacción entre el *yo* y el *nosotros* da lugar a la constitución de una voluntad que conforme a sus propias determinaciones reclama su afirmación en el conflicto como voluntad libre, lo cual resulta indisociable de la validez de sus postulados en el orden político, en el *Estado.* De aquí, nos parece, el reclamo y justificación en Hegel del Estado de derecho como la única forma político-jurídica adecuada a la sociedad política moderna.

Todo lo anterior se alcanza, a nuestro parecer, a partir de una lectura puntual tanto de orden antropológico como de orden político de la obra de Hegel por la que el saber *de sí* como *para sí* sabe de los alcances de ese saber práctico considerándola como proposición

---

[78] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, §4, p. 80. Cursivas nuestras.

[79] *Ibíd.,* p. 79.

fundamental de la modernidad política. De esta manera, el rasgo distintivo de la modernidad política consistiría precisamente en el descubrimiento de la autonomía de la voluntad en el propio orden político para dejar de ser así una reivindicación abstracta y convertirse, como hemos insistido, en un hecho social e históricamente concreto, pues es desde la autonomía de la voluntad y sólo desde esa autonomía que puede plantearse el desarrollo del ser humano como una forma de desarrollo sustentado en la legitimidad del orden jurídico-político.

Bibliografía

Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Beiser, Frederick C., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto, El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1983.

Bobbio, Norberto, *Entre dos repúblicas*, México, Siglo XXI, 2002.

Brod, Harry, *Hegel's Philosophy of Politics: Idealism, Identity, and Modernity*, Boulder, Westview Press, 1992.

Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, México, FCE, 1952.

Collins, Ardis B, (ed.), *Hegel on the Modern World*, Albany, NY, State University of New York Press, 1995.

Della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972.

D'Hondt, Jacques, *Hegel*, Barcelona, Tusquets Editores, 2002.

Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1956.

Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, México, Porrúa, 1984.

Fink, Eugen, *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Barcelona, Herder, 2011.

Franco, Paul, *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven, Yale University Press, 1999.

Gadamer, Hans Georg, *La dialéctica de Hegel*. Cinco ensayos hermenéuticos, Madrid, Cátedra, 1979.

Habermas, Jürgen, "Hegel: concepto de modernidad", en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 37-77.

_____, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

Hegel, G. W. F., (FE), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966.

_____, (FH), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1989.

_____, (DSFS), *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990.

_____, (FD), *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, 2a. ed., Barcelona, Edhasa, 1999.

_____, (ECF), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2000.

_____, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2010.

Henrich, Dieter, *Vida consciente*, Madrid, Editorial Síntesis, 2005.

Honneth, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Madrid, Katz, 2009.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, 9ª. ed., Madrid, Trotta, 2009.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, 3a. ed., Barcelona, Península, 1998.

James, David, *Hegel's Philosophy of Right. Subjetivity and Ethical Life*, London, Continuum, 2007.

Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996.

_____, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2000.

Kaufmann, Walter, *Hegel*, 4ª. ed., Madrid, Alianza, 1985.

Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche, La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Katz, 2008.

Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972.

_____, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1999.

Mure, G. R. G., *La filosofía de Hegel*, 2ª. ed., Madrid, Cátedra, 1988.

Parry, David M., *Hegel's Phenomenology of the "We"*, Nueva York/Berna, Peter Lang, 1988.

Patten, Alan, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Peperzak, Adriaan, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 2001.

Pérez, Sergio, "Hegel: su concepto de libertad", en *Filosofía política, sus clásicos y sus problemas actuales*, Jorge Rendón Alarcón (Coord.), México, UAM/Juan Pablos, 2007.

Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

_____, *Hegel*, Madrid, Acento, 2001.

Pippin, Robert, OtfriedHöffe y Nicholas Walter, *Hegel on Ethics and Politics (The German Philosophical Tradition)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Pippin, Robert B., *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Rawls, John, *Lectures on the history of moral philosophy*, Barbara Herman (ed.), Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2000.

_____, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2007.

Ritter, Joachim, *Hegel and the French Revolution.Essays on the Philosophy of Right*, Cambridge, MIT, 1982.

Smith, Steven B., *Hegel y el liberalismo político*, México, Ediciones Coyoacán, 2003.

Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

_____, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 3ª edición, Barcelona, PPU, 1994.

Wood, Allen, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Lógica y filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel

Sergio Pérez Cortés

Presentación

El escrito que está en sus manos se propone mostrar la unidad profunda que existe entre las tesis políticas y los principios lógicos y epistemológicos dentro de la *Filosofía del Derecho* de G. W. F. Hegel. Para ello, toma como eje principal la categoría de "injusticia",[1] contenida en la tercera sección de la primera parte llamada "Derecho abstracto", con el fin de examinarla simultáneamente desde dos perspectivas: la primera, en la concatenación de las tesis políticas que preceden y suceden a la "injusticia", tales como la propiedad, el contrato, el delito y la teoría de la pena. Desde este punto de vista, este trabajo no difiere significativamente de otros comentarios similares. Sin embargo, intentamos ofrecer una segunda perspectiva exponien-

[1] El término alemán "Das Unrecht" ha sido traducido como "injusticia" por J. L. Vermal y como "ilícito" por M. C. Paredes Martín. Nosotros conservaremos el de "injusticia".

do ese mismo fragmento del libro pero ahora haciendo énfasis en los principios lógicos y epistemológicos, haciendo uso de las categorías contenidas en la Doctrina de la Esencia, segunda parte de la *Lógica* de Hegel. Esta vez, se trata de exhibir la forma de la demostración racional que ofrece la *Filosofía del Derecho* y por tanto, las categorías que predominan son de orden lógico: la identidad, la diferencia, la contradicción, el fundamento y la realidad efectiva. Con ello, no hacemos sino confirmar la afirmación contenida en el Prefacio según la cual en la demostración científica está presupuesto un cierto tratamiento filosófico, aún si este no es hecho explícito.

Al adoptar esta estrategia, aparece una segunda motivación en este trabajo: nos mueve el deseo de confrontar una corriente filosófica que considera posible examinar el pensamiento político de Hegel en lo que tiene de valioso, dejando de lado su "metafísica" que, ella, es considerada insalvable. Un cierto número de notables comentaristas (de los que Charles Taylor puede ser un buen ejemplo), estiman que Hegel puede ser rescatado de sí mismo, separando aquellas tesis que merecen ser debatidas actualmente, de aquello que está irremediablemente perdido. Al confrontar esta idea, nuestro propósito no es negar el interés intrínseco que pueden conservar algunas tesis políticas: la *Filosofía del Derecho* es, sin duda, uno de los grandes monumentos filosóficos erigidos en torno a la libertad, individual y colectiva. Colocando como núcleo de su pensamiento político a la actividad de la voluntad libre, Hegel llega con frecuencia a conclusiones sorprendentes en torno a problemas como el fundamento de la propiedad privada, el delito o el fundamento del castigo al criminal que lo convierten una importante alternativa crítica a otras concepciones.

Pero creemos que la importancia de la *Filosofía del Derecho* no concluye ahí. A nuestro juicio, la obra solo puede ser comprendida cabalmente si se la pone en relación con los principios lógicos y epistemológicos que animan todo el sistema. Lo que se ha dado en llamar la "metafísica" de Hegel no es, en nuestra opinión, una reliquia intelectual de la que podamos prescindir sin lamentar grandes pérdidas: ella forma de tal manera parte de su pensamiento que es posible defender que la política de Hegel y su sistema se salvan o se pierden juntas.

¿Y para qué rescatar a la metafísica?, se preguntará el filósofo que considera haberse liberado de ese término obsoleto y que por tanto adopta con satisfacción el título de "post-metafísico". Volver a la metafísica no se reduce, ciertamente, a un acto de fidelidad respetuosa a un gran pensador. Intentaremos mostrar que la lógica, la epistemología y la metafísica de Hegel son armas conceptuales que hoy, lo mismo que en el momento en que fueron concebidas, tienen como objetivo oponerse al escepticismo, al empirismo y al formalismo que prevalecen en la filosofía moderna. Hegel construyó su sistema teniendo en mente la confrontación con esas concepciones y es por eso que nos hemos permitido llamar "militante" a su filosofía. Aunque el cuerpo del texto ofrece una argumentación más detallada sobre este punto, conviene expresarla aquí a modo de presentación general.

En efecto, la filosofía especulativa fue creada como solución a una serie de resultados que impedían a filosofías como las de I. Kant, J. G. Fichte o F. W. J. Schelling, cumplir los objetivos que se habían propuesto. Es por eso que colocó, como núcleo básico del sistema la afirmación de que, mediante la acción humana, reflexiva y práctica, se tiende a cancelar la separación entre dos géneros: el ser de las cosas sensibles, por una parte, y el pensamiento, por la otra. Ciertamente el ser y el pensamiento son dos géneros diferentes pero, afirma Hegel, toda la acción humana consiste en suprimir esa diferencia para llevarla a una unidad la cual, en el plano lógico se llama "Concepto" y en el plano práctico se realiza en el "Estado". Todo el sistema de Hegel es movilizado para probar que lo único verdadero, lo único que permanece, es la actividad de los hombres por subsumir el mundo de las cosas sensibles en el pensamiento hasta hacerlas inteligibles, y por hacer manifiesto en el mundo de las cosas sensibles sus fines, sus pensamientos. La actividad de los seres humanos no tiene otro fin que transformar el mundo real y transformarse a sí mismos en ese mismo esfuerzo, tanto en el pensamiento como en la vida efectiva. La experiencia humana no es más que la relación compleja, lograda a veces, contrariada a veces, por la cual los individuos se apropian teórica y prácticamente del mundo para hacerlo "real" y de este modo *real-izarse* ellos mismos.

El sistema de Hegel contiene la descripción de esa actividad teórica (en la *Lógica*) y de esa actividad práctica (en la *Fenomenología del Espíritu* o en los *Principios de la Filosofía del Derecho*), por las cuales los seres humanos hacen homogéneos su pensamiento en el mundo y el mundo en su pensamiento. Llega, por tanto, a ciertas conclusiones filosóficas que lo colocan aparte: primero, los seres humanos se afirman teórica y prácticamente en el mundo, por lo tanto, lo conocen y lo modelan tal y como es en y para-sí. **No hay pues lugar para el escepticismo**. Él asegura que, si se la sigue en su progresión concreta y difícil, la apropiación conceptual y práctica del mundo consiste en superar sistemáticamente todo lo que nos hace dudar. Puesto que realmente se suprime la separación entre las cosas externas y el pensamiento que las piensa, las verdades que se alcanzan no son "relativas" al sujeto que conoce, ni meras figuraciones colectivas, sino la verdad de las cosas tal cual son, en su esencia. Hegel rechaza por lo tanto que la verdad solo sea "para mí", algo recluido en la cabeza que no alcanza al mundo real, que a fin de cuentas le resulta incognoscible. La verdad es de este mundo: ella se realiza y se logra gradualmente en y por la acción humana, y de ello solo pueden dudar quienes no participan activamente.

La más alta tarea de la filosofía consiste en comprender la imbricación gradual y conflictiva del pensamiento y del mundo mediante la cual se constituye toda la realidad y toda nuestra verdad: su fin es conocer lo que es, porque lo que es deja ver en él la actividad de la razón. De ahí que no encuentre ningún interés por elaborar mundos alternativos posibles que, por su naturaleza, son un mero "deber ser", algo que nunca llegará a ser, esto es, un ideal inalcanzable. **La tarea de la filosofía no es imaginar mundos ideales –prescriptivos, normativos, u otros–** con la esperanza de que un día los seres humanos tratarán de hacer reales tales ensoñaciones. La filosofía del Concepto, por el contrario, quiere ser conocimiento del presente en su presencia, en su progresión y en sus transformaciones; ella se impone a sí misma como tarea acompañar a los seres humanos en el proceso tortuoso y confuso por el cual tratan de dar forma efectiva a su libertad, haciéndoles ver lo que efectivamente hacen, aun si lo hacen sin saberlo.

Ella se ha propuesto mostrar la acción humana que ha hecho todo lo existente, tal como es. Nada existe que no sea resultado de esa actividad. En consecuencia, para esta filosofía, el mundo de los objetos meramente externos no tiene ningún sentido originario a interpretar, ningún lenguaje a descifrar. Ella se opone pues a las filosofías que creen poder encontrar la verdad inmediatamente en las cosas: **ella se opone a todo empirismo**. Sin duda, todo comienza por los objetos sensibles, inmediatos, pero en Hegel este es solo el punto de partida para probar que esta apariencia inmediata no es la verdad, sino solo algo mediado, algo producido como inmediatez. Lo que a la conciencia ordinaria se le presenta como evidencia, para la filosofía crítica es génesis. No hay pues lugar para afirmar que "las cosas son así" o "siempre han sido así", ni en la naturaleza en general, ni en nuestra naturaleza. Según Hegel, el empirismo no es más que la simple pereza del pensamiento que, aceptando sin crítica lo inmediato, busca escapar a ciertas obligaciones.

La filosofía especulativa desea centrar toda su atención en el presente, pero para hacer de inmediato la crítica de esa presencia. Por ello se niega a aceptar como dado algún principio, algún dogma, por muy indiscutible que parezca, acerca de cómo es el mundo o cómo es el pensamiento "en realidad", antes de la actividad. Cualquier principio, por muy evidente que sea su semblante (por ejemplo, "el hombre es bueno por naturaleza", o "el hombre es malo por naturaleza") es ya un juicio dogmático, porque sostiene que tal principio no surge de la acción humana sino que la antecede y por tanto no está fundado en el proceso sino que es el fundamento del proceso. **En oposición al dogmatismo**, Hegel sostiene que no existe ningún predicado primigenio, eterno, que pueda ser aplicado a las cosas o a los hombres, porque todos y cada uno no existen sino en el marco de la actividad humana que los ha hecho irrumpir en la experiencia.

Finalmente, para una filosofía de la pura actividad humana, todo intento de separación entre el ser de las cosas y el pensamiento es una fragmentación indebida. Cualquier filosofía que privilegia la separación y no la unidad, degrada al ser humano porque solo hace énfasis en su finitud, en lo limitado de sus posibilidades: normalmente, buscará convencerlo de su pequeñez y su insignificancia. Hegel admite

desde luego que el ser humano es finito, pero afirma que en él está presente la potencia infinita que es causa de todo lo que es. Para él, el mundo no está puesto ahí no se sabe por quién, ni con qué fines, como un escenario en el que los seres humanos vagan exiliados. Por el contrario, el mundo es como es **por la acción colectiva humana que lo ha llevado a ser tal cual**, en su existencia necesaria. Y no existe nada más: no hay ningún ser trascendente e inalcanzable y no queda ningún misterio adicional.

Resulta pues indispensable volver a la lógica, la epistemología y la metafísica contenidas en la *Filosofía del Derecho*, **porque ellas quieren ser la demostración racional** de que, por su acción teórica y práctica, los seres humanos producen todo su mundo y todo el significado de este mundo. En el momento en que sean capaces de reconocerlo por la razón, tomarán en sus manos las riendas de su destino. Crearán un mundo determinado, real, pero será su obra concreta y por tanto las determinaciones necesarias de ese mundo serán su auto-determinación, es decir, serán libres. La metafísica de Hegel no es pues el palacio en ruinas de un gran filósofo, sino un arma militante que se erige contra el pragmatismo, la desconfianza, la duda y la melancolía de otras filosofías. Solo una filosofía así, que devuelva a los hombres el dominio racional de sus condiciones de existencia, sin permitir residuos es, según Hegel, digna de la modernidad; sólo una filosofía así puede ofrecerles la libertad verdadera.

Sentido general de la Filosofía del Derecho

Desde su edición original publicada por Hegel en 1821, la obra comporta dos títulos a los que se concede desigual importancia. El primero de ellos reza: "Principios de la Filosofía del Derecho" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) que es como la obra es generalmente conocida. Este título se ha hecho canónico, porque describe mejor el contenido del libro. Sin embargo, cabe hacer desde ahora un señalamiento: el término alemán utilizado, *Rechts*, posee un significado mucho más amplio que sus equivalentes "ley" o "de-

recho" en nuestra lengua.[2] Aun considerando esto, Hegel hace uso de la expresión "Filosofía del Derecho" con un contenido mucho más extenso del que normalmente cabría esperar: no solamente contiene el "derecho positivo" (lo que correspondería al derecho privado, el derecho público, e incluso al derecho internacional) sino que incluye temas como la moralidad, la eticidad, el derecho positivo externo, e incluso la "historia universal" (§§ 341-360), donde examina el surgimiento y la caída de ciertos principios histórico-universales en las diversas formas de estado. El lector queda prevenido de que el derecho, en el sentido que los juristas dan a esta expresión, es solo un fragmento de una obra que coloca su fundamento en un proceso mucho más amplio que lo meramente jurídico: en la acción política de la voluntad libre.

El segundo título reza: "Derecho natural y Ciencia Política" –o Ciencia del Estado– (*Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*). Es un título al que se suele prestar menor atención, pero que al ser examinado presenta varios problemas cuya solución permite entrever mejor los propósitos del autor. Su estructura interna ha llevado a pensar que la primera parte: "Derecho natural" tendría un carácter más filosófico y un alcance mayor, mientras que la segunda parte: "Ciencia Política", tendría un carácter más pragmático, orientado a definir la organización más eficiente posible del estado.[3] No obstante, en su desarrollo, Hegel deja claro que el término "ciencia" en la conjunción "del estado o política" no se refiere a una suerte de saber práctico de menor rango que la abstracción de la filosofía. Para Hegel, "ciencia" no es un término opuesto a "filosofía", porque estima

---

[2] Reyburn, Hugh, *The ethical theory of Hegel*. Oxford at the Clarendon Press, Londres, 1921. p. 116.

[3] Esta es, por ejemplo, la opinión de un notable comentarista: " En su origen esta distinción entre "derecho natural" y "ciencia del estado" (o política) descansaba en una diferencia entre normatividad y facticidad, esto es una doctrina del "derecho racional" a la que se agregaría una doctrina acerca de los conocimientos empíricos necesarios para la administración y gobierno del estado". K. H. Ilting, "La forme Logique et systématique de la 'Philosophie du Droit'", France, Paris, 1979, p. 38.

que la filosofía es exactamente la ciencia que provee el conocimiento de los principios generales de los que carecen la jurisprudencia positiva o el derecho constitucional. El **conocimiento filosófico** está pues presente en ambas partes del título: en el "derecho natural" y también en la "ciencia del estado" o "ciencia política", sencillamente porque el "estado" es idéntico a la totalidad del derecho institucionalizado. El estado, según la obra, no es más que el derecho convertido en institución y por ende el conocimiento científico del estado no difiere del conocimiento filosófico que fundamenta al derecho.[4]

La primera expresión del título: "Derecho natural", es algo que Hegel debe a la tradición que le antecede; ella se opone a "derecho positivo" que es el objeto de la jurisprudencia propiamente dicha. Esta oposición se explica porque con ella la tradición ha querido indicar que la ley creada por los hombres (la "ley positiva") no es la última palabra, y que este derecho positivo debe a su vez encontrar sustento, su fuente originaria, en algo más permanente, independiente del artificio y el capricho humanos. La "ley positiva" debe ser pues dependiente de una "ley natural", entendiendo por esta un derecho enraizado en la verdadera esencia del ser humano y de la sociedad, en su "naturaleza esencial". La oposición reside en que el "derecho positivo" es el objeto de la jurisprudencia y contiene todas las leyes, derechos y deberes que, reunidos, constituyen el sistema jurídico de un estado existente. El "derecho natural" o "esencial", por su parte, tiene un dominio diferente pues intenta establecer los principios que deben regir y fundamentar la jurisprudencia "positiva", principios que no pueden estar sujetos a la contingencia, la diversidad y la coyuntura que caracterizan a cualquier sistema jurídico realmente existente. Detrás de la oposición entre "derecho natural" y "derecho

[4] Peperzak ha sugerido que, para evitar este inconveniente, sería más adecuado interpretar este segundo título de manera ligeramente diferente como: "Derecho natural filosófico y Derecho constitucional filosófico", o bien "Filosofía del derecho natural y filosofía del estado", títulos que recuerdan las variaciones con las que el mismo Hegel solía anunciar sus cursos semestrales". A. Peperzak, *Philosophy and politics. A commentary on the preface to Hegel's Philosophy of Right*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, p. 3.

positivo" se encuentra la diferencia entre un "derecho esencial" y una "jurisprudencia positiva" a la que Hegel se refiere en los §§ 211-214 de la obra, la cual, según Peperzak, era expuesta por el filósofo a sus alumnos como preámbulo, antes de iniciar el examen del texto propiamente dicho.[5]

Aunque hace uso de la expresión tradicional de "Derecho natural", Hegel señala rápidamente que no la encuentra del todo correcta. Es porque, para él, resulta inútil buscar el principio del derecho en la "naturaleza" entendida como algo inmediatamente dado, una suerte de mundo salvaje al que ninguna acción humana habría mancillado. Hegel no cesa de criticar a aquellos autores para los cuales "naturaleza" significa un impulso primigenio, originario, sea este un apetito, una inclinación (o perversa, o angelical), en fin algo que los seres humanos ya poseerían en un estado pre-social. En lo que se refiere a los seres humanos, un tal estado de inocencia elemental, sin complicaciones, es una pura ficción. Dichos autores no comprenden que, para existir, el Espíritu humano lucha consigo mismo para perder aquella simplicidad, porque entregada a su propio impulso la naturaleza es el terreno de las pasiones primitivas, de la violencia en la que no reina ninguna ley. En la *Filosofía del derecho* de Hegel no hay ningún estado de naturaleza por recuperar; por el contrario, es el territorio a evitar cuidadosamente: "El derecho de la naturaleza [...] es un estado del que no se puede decir algo más verdadero que hay que salir de él".[6] La salida de este estado natural no puede ser entendida nostálgicamente como la pérdida de la libertad original sino por el contrario, como el ingreso a la libertad verdadera, a la auto-determinación:

---

[5] Peperzak señala que "Derecho natural y Ciencia política" es el título estándar que Hegel usó como anuncio oficial de sus cursos durante los semestres de invierno 1817-1818 y 1818-1819. No obstante, podían presentarse ligeras variantes en el título tales como: "Derecho natural y ciencia del estado o filosofía del derecho", o bien "Derecho natural y Constitucional" o incluso "Filosofía del Derecho de acuerdo con el Manual". A. Peperzak, *Philosophy and politics. A commentary on the preface to Hegel's Philosophy of Right*, p. 2.

[6] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 502.

"[...] se asumía en otro tiempo y así se fabuló un estado de naturaleza [...] frente al cual el estado civil y político traía consigo más bien una limitación de la libertad y un sacrificio de los derechos naturales. Pero en realidad el derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la **personalidad libre**, esto es, en la auto-determinación que es más bien lo contrario de la determinación natural".[7]

Afortunadamente, hay otra forma de entender el término "natural" que no refiere al mundo selvático: por "naturaleza" cabe igualmente entender "la esencia de la cosa", su "naturaleza esencial" o su "concepto". Y así es como Hegel la entiende. Esta "segunda naturaleza" es de orden enteramente espiritual y tiene como sustancia la libertad. Entendida de este modo, la libertad pertenece al "concepto" del ser humano y de la sociedad: está en la "naturaleza esencial" del ser humano el ser libre; por lo tanto, el derecho como régimen de libertad es algo "natural", puesto que proviene de la esencia del hombre. El conjunto de normas, códigos e instituciones con los cuales los individuos se dan a sí mismos una forma compartida de libertad es entonces su verdadera "naturaleza esencial" (distinta de su naturaleza primitiva), la forma de su libertad espiritual lograda. Pero estas leyes no son otra cosa que el derecho, la verdadera esencia libre del hombre y por lo tanto, la explicación científica de esta verdadera libertad es idéntica a la explicación científica del derecho, en la medida en que este es comprendido como un momento necesario de la auto-constitución de la esencia libre del ser humano. El fundamento del Derecho no se encuentra pues ni un instinto natural hacia la sociedad (como un Rousseau), ni en la dependencia natural de los individuos unos respecto a los otros (como en Kant): el fundamento sustancial del "derecho natural" **está en la libertad**, tanto en su concepto como en su presencia en nuestras vidas y juntos (el concepto de libertad y su presencia), constituyen el tema de la doctrina filosófica del derecho.

En otras palabras: la *Filosofía del Derecho* de Hegel quiere ser la explicación científica de aquello que fundamenta y legitima el conjunto de leyes e instituciones con las cuales los seres humanos han

[7] *Ibid.*, § 502.

dado forma y presencia a su libertad, en una sociedad y en un momento dados. Ella es la aprehensión conceptual de la libertad existente en una sociedad, en sus normas, códigos y gobierno, tal como existe en la vida vivida por los individuos: "La sociedad –escribe Hegel– es más bien el único estado en que el derecho tiene realidad efectiva: lo que ciertamente hay que limitar y sacrificar es la arbitrariedad y la violencia propios del estado de naturaleza".[7] Es por esto que Hegel no se propone inventar un estado ideal que sólo existiría en la imaginación, sino examinar el estado realmente existente. ¿Quiere esto decir que, puesto que existe, ese estado y esas leyes ya poseen una legitimidad inquebrantable? No para Hegel. Desde luego el derecho que existe es un derecho actuante, "positivo", pero el derecho esencial que le da fundamento emana de otra fuente: del aprendizaje histórico de la libertad, de la "progresión del Espíritu" (para usar términos hegelianos). Y es ante este concepto de libertad ante el que habrán de confrontarse las normas y las instituciones existentes. El hecho de existir no es desdeñable para un estado, pero no le otorga ninguna legitimidad, porque esta descansa en la relación al concepto de libertad que esas instituciones hacen patente y explícito, y este concepto pertenece al orden del Espíritu. La justificación de esas leyes y esas instituciones no descansa incluso en la aceptación por parte de todos o de la mayoría de los individuos: su legitimidad no puede descansar más que en el hecho de que tales individuos **son conscientes** de que con ellas dan forma al concepto de libertad que ellos persiguen, que tales instituciones son tal como deben ser para promover la libertad y que por lo tanto están justificadas.

Por ello hay una discrepancia siempre posible entre el derecho positivo, vigente, y lo que "debe ser", en otras palabras entre lo "que es" y lo "racional". Con la inmensa diferencia de que, para Hegel, ese "deber ser" no proviene de una congruencia meramente formal o lógica, de una suerte de acuerdo perfecto del pensamiento consigo mismo, sino de los valores de la libertad que van resultando del accidentado aprendizaje que los individuos realizan en su historia. El

[8] *Ibíd.*, § 152.

estado realmente existente no es una obra de arte y por tanto jamás es "como debe ser", por eso es susceptible de ser criticado; pero esta crítica debe hacerse en nombre de los valores de la libertad ya históricamente adquiridos y también de los obstáculos que los individuos encuentran para darles presencia real. Por esto último, la cuestión que concierne al "derecho racional" tal como "debe ser", no puede ser respondida por una jurisprudencia o una lógica "formal" o "procedimental", sino por una "filosofía del derecho", esto es, por una **comprensión racional del concepto de libertad que conviene a nuestro tiempo y a nuestra situación**, a sus efectos, sus consecuencias y sus entrabes en la vida efectiva de hombres y mujeres. El "derecho natural" y la "ciencia del estado" no son entonces dos "cosas" independientes, pues es un movimiento único el que establece tanto el concepto de libertad como la utilización de este concepto en tanto que unidad de medida para la justificación y evaluación de las instituciones públicas.

Sólo una filosofía semejante, una filosofía histórica y política del concepto de libertad reconocido, tiene acceso a las bases que posibilitan un examen crítico, esto es una justificación o un rechazo de las leyes e instituciones existentes. La crítica del estado existente no puede realizarse a partir de un ideal, no importa qué tan noble sea, sino a nombre de los efectos, las consecuencias, los logros y los obstáculos que dicho estado ofrece a la realización de la libertad que los individuos ya conocen como ciudadanos, como trabajadores, como seres morales que son, principios que buscan concretar en su vida efectiva. Entonces la crítica será inmanente. La *Filosofía del Derecho* de Hegel es una teoría crítica, pero que trata de dar su justo valor a la realidad jurídica y política presente, no tratándola como una pobre imitación de un ideal inalcanzable, sino como una instancia real, pero transitoria, hacia la expresión de la verdadera libertad o lo que es sinónimo, hacia la auto-determinación de cada ciudadano en la vida efectiva. Para Hegel, la filosofía política es un ejercicio, una experiencia que conduce, tarde o temprano, aún en medio del tumulto y del absurdo, a la presencia real de la libertad para nuestro tiempo.

De manera que la diferencia enunciada desde el título de la obra entre "derecho natural" y "ciencia política" se revela crucial para

comprender el sentido crítico de la filosofía de Hegel. Pero también indicativa del dominio que concierne a la filosofía respecto a la jurisprudencia: puesto que únicamente se ocupa del concepto de libertad, el derecho filosófico tiene un objeto más esencial pero también más restringido que el "derecho positivo". Este último, en efecto, intenta regular la miríada de relaciones sociales, cambiantes y detallistas que los individuos entretejen entre sí. Contiene pues una multitud de fenómenos que no pueden ser determinados por el derecho filosófico: "No se puede determinar racionalmente, ni decidir la aplicación del concepto si para un determinado delito lo justo es una pena corporal de cuarenta golpes o de cuarenta y uno [...] la razón misma reconoce que la contingencia, la contradicción y la apariencia tiene su esfera y su derecho, **aunque limitados** (*aber beschränkte*), y no se preocupa por igualar estas contradicciones y convertirlas en algo estrictamente justo".[9] Por ello, la *Filosofía del Derecho* no guarda semejanza con un tratado de jurisprudencia y el lector resentirá la ausencia de cuestiones puntuales que, siendo importantes en la administración pública, no caen en el dominio de un tratado de filosofía. Hechas estas advertencias acerca del sentido general de la obra, podemos acercarnos al tratamiento más específico de la categoría de "injusticia".

El papel de la injusticia en la Filosofía del Derecho

En la obra, la injusticia tiene su lugar en el momento en que se transita de la primera parte dedicada al "Derecho abstracto" a la segunda parte dedicada a la "Moralidad". La injusticia está precedida de un análisis de la propiedad (§§ 41-71) y de un examen del contrato (§§ 72-81). La propiedad y el contrato estarán pues estrechamente inmiscuidos en la categoría de "injusticia". La ubicación de la injusticia es muy significativa porque, como sucede siempre en la filosofía especulativa, la categoría forma parte de una cadena demostrativa al

[9] *Ibíd.*, § 214 obs.

interior de la cual se establece todo su significado, todo su contenido. Para Hegel, una categoría nunca proviene de la espontaneidad del entendimiento que trata de representarse un algo externo: una categoría como la de injusticia es un producto, un resultado del esfuerzo del pensamiento por determinar conceptualmente su objeto en tanto que objeto pensado. Para adquirir su contenido, la injusticia debe mostrar sus vínculos necesarios con las categorías que le anteceden (como el contrato y la propiedad) y con las que le siguen (el delito y la moralidad). "Injusticia" no es simplemente un sustantivo que denota un algo en la realidad, como una violencia o un crimen realmente cometidos (aunque por supuesto tiene un referente objetivo), sino una categoría cuyo sentido depende de las relaciones y determinaciones que adquiere respecto a las categorías que le rodean.

Es justamente esta serie sistemática de categorías enlazadas entre sí la que permite hablar propiamente de "demostración científica". "Demostración" quiere decir justamente **reconstrucción inteligible**, mediante la trama lógica, de la naturaleza esencial del objeto estudiado. La *Filosofía del Derecho* se propone ser el conocimiento verdadero de todas las leyes e instituciones del derecho y del estado, pero la verdad a la que aspira no es una suerte de "correspondencia" entre cada una de sus categorías y ciertos objetos reales. La verdad, piensa Hegel, descansa únicamente en la reconstrucción sistemática de ese objeto a través de la trama lógicamente necesaria de categorías, y esto vale para cualquier "algo" en general, y para el derecho en particular.

Puesto que su contenido no descansa en su correspondencia con el objeto que denota, su significado, su "verdad", no puede provenir sino del movimiento interno de las categorías mismas. Cada categoría, al ser utilizada para pensar lo que se propone conocer mostrará que, para cumplir su cometido, requiere estar entrelazada con otras categorías que, a la vez que le hacen frente, la determinan en el momento de insertarla en ese movimiento conceptual. Por ejemplo, la injusticia carece de sentido si se la separa del derecho que ella violenta, pero sin el cual no puede existir. Hegel llama "dialéctica" precisamente a esta oposición entre categorías por la cual cada una precisa, para la determinación de su contenido, de otras categorías que por ende no le son ajenas, sino que están dentro de ella, en su

significado esencial. Cada categoría está pues afectada de una "negatividad" por el solo hecho de que, para tener un significado, una identidad, debe ser diferenciada de otras categorías. Al interiorizar a su otro, a las categorías que le hacen frente, cada categoría no es cancelada sino por el contrario, es impulsada por esta "negación determinada" a la creación de algo nuevo, a una nueva categoría más rica dentro del proceso. Por ejemplo, una vez que se hacen frente el derecho y la injusticia, lo que resulta es un delito que a su vez requiere una pena, un castigo, y "delito" y "pena" son nuevas categorías del derecho. Para la filosofía de Hegel es crucial mostrar el movimiento dialéctico de las categorías porque este es el **trabajo mismo del pensamiento** en su esfuerzo por reconstruir racionalmente al objeto en cuestión. Si se elimina tal contradicción desaparece el movimiento y el trabajo del pensamiento y emerge la apariencia de que el pensamiento no tiene otra tarea que atribuir las categorías que supuestamente posee para representarse un objeto que, pasivo e indiferente, se limita a estar ahí, frente a la conciencia. Con Hegel, por el contrario, asistiremos al "taller" del pensamiento en su esfuerzo por pensar un objeto y es por ello que el pensamiento debe resolver en su interior los conflictos que surgen de esa determinación conceptual. Si no se muestra este movimiento incesante de las categorías no hay reconstrucción reflexiva del objeto sino solamente "reproducción" ideal de un algo inevitablemente externo al pensamiento. "Ciencia" o "teoría" quiere decir exactamente que los problemas de determinación de un objeto real se traducen, para el pensamiento, en problemas conceptuales que debe resolver en su autonomía relativa, en la unificación del objeto pensado con el pensamiento que piensa tal objeto. La conclusión de este movimiento inmanente de categorías será la "injusticia" en su naturaleza esencial, lo que ella es verdaderamente, pero se verá que esta esencia no es algo que se encuentre detrás, más allá u oculto, sino que será sencillamente el mecanismo lógico que explica la inevitable presencia del delito en las relaciones humanas. Veamos esta dialéctica en conjunto antes de examinar la cuestión con más detalle.

La exposición de la categoría de injusticia ocupa los §§ 82-104 de la primera parte de la *Filosofía del Derecho*, en la sección llamada

"Derecho abstracto" y está precedida de un análisis de la categoría de "Contrato". Es natural, porque la injusticia es una "negación determinada" de aquello que el contrato establece. La injusticia es una negación del derecho, un acto que convierte a este en una mera apariencia. Sin duda, el contrato es una primera manifestación de la razón en el plano de las relaciones humanas de propiedad, pero la injusticia hace ver que, en su inmediatez, el contrato no agota el sentido de dichas relaciones. El contrato es una realidad, ciertamente, pero es una realidad limitada, insuficiente porque otra acción humana, la injusticia, puede descalificarlo y convertirlo en insustancial. El contrato es algo "en-si" pero tiene ante sí a su otro, a su limitación, y si se mantiene obstinadamente "en-si" simplemente ignorando a su otro, será algo carente de vida y estará muy lejos de dar cuenta de su propia realidad.

La injusticia es una infracción del derecho siempre al alcance para la conciencia. De acuerdo con la manera en que la conciencia se opone al derecho esa forma de evasión tiene distintos niveles de gravedad. La *Filosofía del Derecho* distingue tres de ellos: la injusticia de buena fe, el fraude y el delito. La primera (§§ 84-86) es una injusticia relativamente inofensiva que no pone en cuestión el acuerdo mismo, sino que lo interpreta de manera parcial, subjetiva, por parte de alguna o ambas conciencias. La segunda, el fraude (§§ 87-89) es más grave porque la conciencia infractora finge aceptar la existencia y la validez del derecho, pero esto es solo una fachada para realmente negar el derecho de la conciencia violentada; su gravedad radica en la voluntad de hacer del derecho una "apariencia", una cortina de humo de sus pretensiones delictivas. La tercera, el delito (§§ 90-95) es la forma más grave ya que la conciencia delincuente niega al derecho en cuanto tal y niega a su víctima ese mismo derecho. El delito está asociado a la violencia porque es la negación del derecho en su forma más extrema: son violentados tanto el derecho como el posible acceso de la otra conciencia a ese mismo derecho. La violencia sin embargo solo puede ser ejercida sobre "cosas externas" que pertenecen a la víctima, pero que no equivalen a su voluntad libre. Al alcance del delincuente se encuentran solo "objetos externos" propiedad de la conciencia violentada y de las que esta se forma una representación

material; no obstante, en tanto que voluntad libre ninguna conciencia puede ser asaltada, salvo que ella misma lo permita. No importa qué haga el criminal, la voluntad libre de sus víctimas no está a su disposición; según Hegel, ninguna voluntad libre, si sabe afirmarse, puede ser alterada o violentada por otro.

Mediante las diversas formas de injusticia, el derecho en su manifestación de contrato, ha sido "negado", esto es se ha mostrado como una realidad limitada. Esta "negación" no significa su desaparición sino que implica más bien que su "en-si" negado debe pasar a una presencia reflexiva, la cual le permita volver a sí, reconstituirse partiendo de la negación que lo ha eclipsado provisionalmente. En lenguaje hegeliano, el derecho no ha sido cancelado "en-si", pero está obligado a hacer frente a su otro, la injusticia, negando aquello que a su vez lo niega para retornar a sí, esta vez acompañado de "su otro", o sea "para-sí". Sin embargo este retorno no carece de dificultades: ¿cómo puede el derecho restablecerse, volver a sí después de la violencia? El problema no se resuelve con la proscripción del delincuente, borrando sus actos abominables hasta del recuerdo (aunque algunas sociedades lo han intentado, como en la *damnatio memoriae* de los romanos). El problema está más bien en alcanzar una forma racional en la que esa aberración que es el delito quede contenida. A ello dedica la *Filosofía del Derecho* los parágrafos siguientes respondiendo a varias preguntas: ¿cómo debe castigarse al delito? (§ 96), luego ¿qué es exactamente aquello que el delito ha lesionado? (§§ 97-98) y por último, ¿por qué el delincuente merece un trato racional al ser castigado? (§ 99). La cuestión es de talla porque en sí mismo el delito es una realidad ineliminable y no basta con indignarse ante la delincuencia: es preciso que el delito sea subsumido bajo la razón, lo que nos conduce a desarrollar una "teoría de la pena" que debe ser impuesta al infractor (§§ 100-104).

Cancelar el delito no es sinónimo de "fulminar al delincuente". Negar racionalmente la injusticia es restablecer aquello que realmente importa: el derecho. Nada puede hacerse para que las cosas vuelvan a ser como antes del crimen, pero es preciso que el derecho se restablezca. Y esto incluye que el delincuente sea tratado como el ser racional que es, o lo que es lo mismo, que en su pena merecida mues-

tre que debe ser restablecida la racionalidad compartida a la que, a pesar de sus actos horribles, él mismo pertenece. El que va a recibir un castigo es un ser racional y por eso Hegel rechaza que su pena sea un simple acto disuasivo dirigido a todos, un alivio a la indignación de la víctima, o bien apartar un animal dañino a la comunidad. El problema es entonces devolver un significado humano a la pena mostrando que la injusticia y la violencia, aborrecibles en sí, permiten a la razón obtener un triunfo definitivo. Es por eso que el "retorno a sí" del derecho no es, estrictamente hablando, una compensación (ni siquiera en el plano emocional, como una satisfacción vengativa de uno o de muchos). Para castigar racionalmente se requiere de un punto de vista impersonal, libre de afecciones subjetivas, que haga valer al derecho en el plano normativo e institucional. La injusticia no es algo ajeno a lo humano, sino una posibilidad real al alcance de la conciencia y por tanto para cancelarla hay que oponerle algo mayor que ella, restableciendo lo que la fundamenta y esto último es algo que trasciende con mucho la perspectiva de cualquier individuo. Se trata de imponer una justicia no vengativa sino punitiva que haga valer el derecho como soporte de la libertad común (§ 101). Ciertamente el derecho, al restablecerse como pena impuesta pierde la forma agraciada de ser algo meramente formal e inmaculado, se convierte en algo más sucio y contaminado por el crimen castigado, pero se hace algo más real, se ha integrado a la vida humana que tiene siempre un aspecto más desaliñado. Por lo demás, también ha humanizado al criminal, quizá no redimiendo su alma, pero mostrando que, a pesar de sí mismo, él participa y da lugar a una vida más racional.

Si el derecho no tuviese otra existencia que la de ser un orden normativo, sujeto únicamente al acuerdo perfecto consigo mismo, el delincuente tendría razón al estimar que la pena le ha sido impuesta por un poder despótico y ajeno. Un derecho concebido de este modo "formal", sin contenido, no tiene otra tarea que volverse contra el infractor y aplastar al infame. Pero la conciencia culpable es la mejor prueba de que su relación con el derecho no puede limitarse a esa exterioridad (§ 102). La única solución racional para el infractor es reconciliarse con el derecho que él ha violentado, comprendiendo que lo dañado no es algo ajeno a él, sino aquello que le da fundamen-

to a su propia libertad. No basta vivir **bajo la ley**; para una autoconciencia libre –y esta es la redención del criminal– es preciso hacer que esa ley sea su ley, una ley "querida", su propia auto-constitución, pero en ese momento la ley dejará de ser algo amenazante y ajeno y se habrá convertido en norma de su propia auto-constitución. Una autoconciencia que se pregunta y se determina en su relación con la ley y que por tanto quiere esta libremente, es ya para Hegel una conciencia moral. Llegado este momento, la *Filosofía del Derecho* cambia de nivel y pasa a la "Moralidad", su segunda parte (§ 104). En el "derecho abstracto", la voluntad solo aparece bajo la forma de una "persona", esto es como un agente que **puede** respetar el derecho y el contrato, pero bajo la contingencia de su elección. Naturalmente un agente que respeta el derecho simplemente por temor a las represalias o al correctivo no es una conciencia criminal, pero actúa como un fariseo. En la moralidad la cuestión es distinta, porque para un agente realmente moral el respeto al derecho y a la ley no es un acto contingente de la voluntad que elige, sino un acto constitutivo de su voluntad, una identificación de "lo querido" con "lo debido". Para aquel que se constituye como agente moral, la ley ya no puede parecerle algo exterior, sino que deviene un acto constitutivo de su propia autodeterminación, un ejercicio de su voluntad libre. Si es un infractor comprenderá que la ley que se le aplica no es arbitraria y posee una existencia justificada. Por eso el delito, que es el movimiento extremo de apartamiento de la ley, deja ver también de la manera más clara el movimiento de unidad entre el derecho y la conciencia individual que produce un agente genuinamente moral.

Este es el movimiento general de las categorías en la sección dedicada a la injusticia. Nos proponemos ahora seguir ahora esta dialéctica con detalle desde el punto de vista lógico y demostrativo.

Injusticia y Derecho abstracto

En la *Filosofía del Derecho*, la injusticia no aparece como un rasgo atribuible a la naturaleza humana: ella sólo surge una vez que ha sido

analizado el carácter y la razón de ser del contrato. Quiere decir que la injusticia es, en primer lugar, una negación determinada de su otro, el contrato, y por ende no tiene otra "forma" que la que adquiere por esta negación. En este momento, la injusticia no es aún un problema moral y por ello no cabe discutir aquí si el ser humano es "justo" o "injusto". No importa aquí pues la injusticia humana "en general", sino una forma determinada de evasión: aquella que surge de la posición de la autoconciencia ante el contrato. Esta forma de injusticia es pues algo propio a ciertas sociedades, en cierto momento histórico. Es pues indispensable remontarnos a las categorías previas de "contrato" y de "derecho abstracto", pues sin estos, la injusticia carece de "forma" y el filósofo se pierde en interminables cavilaciones, que aquí no tienen cupo, acerca de la naturaleza humana.

Los inicios del derecho abstracto: la persona, la apropiación y el despunte de la intersubjetividad

La *Filosofía del Derecho*, se inicia con una forma de autoconciencia llamada "persona",[10] cuya característica es que, mediante una operación analítica, se le ha abstraído de un gran número de determinaciones excepto dos: la de ser "propietaria de cosas externas" y ser jurídicamente igual a cualquier otra autoconciencia. Puesto que estos atributos valen para toda autoconciencia, puede afirmarse que estas determinaciones son "universales", pero justo porque son universales no definen a ningún individuo en particular. Cada individuo concreto posee múltiples determinaciones: pertenece a una familia, realiza un trabajo específico, tiene afectos, sentimientos y manías propias. Li-

[10] La "persona" es el punto de partida porque es la primera unidad manifiesta de derecho y libertad: "En el concepto de **personalidad** se expresa que yo, en cuanto *este*, soy finito y perfectamente determinado en todos los aspectos [...] y a pesar de ello, libre relación conmigo mismo que, de esta manera, me sé en la finitud como **infinito, universal y libre**". G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 35.

berado de todas estas determinaciones y definido únicamente por su igualdad jurídica y su derecho a ser propietario de cosas externas, una autoconciencia puede ser llamada "abstracta". Universal y abstracta, esto es la categoría de "persona".

La "persona" es una conciencia que se sabe y se afirma, pero es una conciencia finita y para superar su finitud, la persona tiene como propósito sustantivo poner su voluntad en cualquier objeto externo, apropiarse de esta y convertirse en su propietario. Así comienza su libertad, por su capacidad de afirmarse en el mundo de las cosas externas. Esta capacidad descansa en una asimetría: está en la naturaleza de las cosas convertirse en propiedad de un ser humano, pues ellas no poseen ninguna forma de autoconciencia. En sí mismas, la vida vegetal y la vida animal no poseen ningún contenido interior; y si poseen un alma, esta les es otorgada por el propósito humano. Es el espíritu humano el que reivindica esta insuficiencia de la naturaleza dando a las cosas un significado que estas no ofrecen por sí mismas. Solo gradualmente, los seres humanos están aprendiendo que no pueden comportarse irreflexivamente ante esas cosas naturales.[11] Por esta asimetría, piensa Hegel, el ser humano puede reivindicar ante las cosas un "derecho de apropiación".[12]

La apropiación es una relación entre los seres humanos y las cosas, pero únicamente deviene "propiedad" cuando hace intervenir otras autoconciencias, iguales a la primera y que aspiran exactamente a ese mismo derecho.[13] Por eso la "persona" no debe ser confundida con la "voluntad subjetiva": la "persona" es una conciencia más determinada, pues acepta la existencia de otras "personas", un comienzo de

[11] Es a los seres humanos a quienes corresponde aprender a contenerse en el pillaje al que han sometido a la naturaleza, en especial en los últimos siglos. El ser humano puede ser un depredador (y lo ha sido desde tiempos inmemoriales), pero a él corresponde dignificar su apropiación de las cosas, su responsabilidad ante lo que, sin ser puesto por él, es sin embargo, su mundo.

[12] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 44.

[13] *Ibíd.*, § 53.

mediación intersubjetiva que la convierte en una figura más concreta que la voluntad subjetiva. La *Filosofía del Derecho* inicia así con el reino de la propiedad privada y del libre acuerdo entre "personas" que son iguales en términos jurídicos.

Este inicio tiene pues muchos puntos en común con las sociedades modernas dominadas por la propiedad privada, el intercambio mercantil y la igualdad ante la ley. Pronto se verá, sin embargo, que las razones por las cuales Hegel inicia de este modo son enteramente diferentes a las de la mayoría de los filósofos políticos. Para estos últimos, esta realidad es tal cual es, evidente, indiscutible. Para Hegel, por el contrario, esta es apenas la primera inmediatez, algo real seguramente, pero que no ha mostrado su "razón de ser" y en consecuencia no puede ser llamada "verdadera". Ella es solo la primera forma, la más indeterminada y como no ha mostrado que tiene un fundamento, no ha probado ser auto-subsistente. Su examen consistirá justamente en encontrar su "razón de ser" y con ello se probará que esta apariencia no es algo verdadero en sí mismo sino solo algo inmediato, que justamente merece su nombre de "apariencia". Veamos.

El contrato y sus limitaciones

Un régimen que solo establece dos determinaciones para la autoconciencia (ser propietaria y jurídicamente idéntica a las otras), por su simplicidad, puede ser llamado "derecho abstracto". Y es así como se llama la primera sección de la *Filosofía del Derecho*. La relación dominante bajo el derecho abstracto entre esas conciencias simplificadas que son las "personas", es el contrato: es a través del contrato que esas personas entran en relaciones de intercambio de objetos externos que son de su propiedad. La posibilidad de alienar a otro el objeto poseído es lo que permite el tránsito de la propiedad personal al contrato.[14] Por ello, a pesar de su sencillez, el contrato que

[14] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 71.

vincula dos propietarios es ya una obra más alta de la voluntad libre que la simple apropiación. Cada conciencia ya había tenido necesidad de "los otros" al menos para excluirlos de "su" propiedad, pero ahora tiene necesidad de ellos para que reconozcan como legítima esa exclusión. Las personas están pues en un estatuto antagónico de "exclusión-inclusión": están excluidas de aquello que la primera autoconciencia adquiere pues solo así esta se convierte en propietaria, pero a la vez están incluidas pues son ellas quienes deben reconocer a la primera como propietaria. A pesar de este antagonismo, el contrato inicia un proceso de "mediación" que permite el tránsito de la violencia de la apropiación de un objeto externo, al reconocimiento entre conciencias. El resultado de este reconocimiento es la "persona jurídica", primera figura del reino concreto de la libertad. En el acto de alienar un objeto, la autoconciencia no solo se deshace de él sino que reconoce a ese objeto como querido por otro, y si deja atrás el acto violento de la toma de posesión es porque se somete a una ley, la del contrato, que es al menos una ley común a ambos. Por ello el contrato es una cierta "universalización" de la voluntad, lo que puede llamarse el nacimiento del querer común.[15] Se trata ya de una estructura de reciprocidad: "la unidad de diferentes voluntades en las que estas abandonan su diferencia y lo que les propio".[16] En ella aparece ya el derecho, porque esas voluntades han producido una ley que las vincula, una "voluntad común".

Es importante tener claro un segundo aspecto de esta "producción de universalidad". El contrato de intercambio sanciona la alienación de objetos externos, pero al realizarlo lo que se crea es un horizonte con significado humano, más allá de los objetos mismos. Debido a su estructura, lo que el contrato provoca es una igualdad, pero no una igualdad material entre las cosas, sino la igualdad en un dominio que hace posible que tales objetos puedan ser

---

[15] B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, p. 240.

[16] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 73.

comparados e intercambiados. Esto es lo que Hegel llama (probablemente siguiendo a la economía de su tiempo), el "valor". En el intercambio cada persona se deshace dc un objeto específico que está destinado a satisfacer una necesidad particular y espera recibir un equivalente, que a su vez es otro objeto específico, destinado a satisfacer otra nccesidad. El factor que permite esa cquivalencia no puede ser algo propio a cada uno de esos objetos, sino algo común a ambos: cs el valor que permite que dos objetos cualitativamente diferentes sean cuantitativamente equiparables. El valor se revela así como la verdadera universalidad, la cual se vuelvc y se imponc ahora como obligatoria sobre las conciencias que la habían creado: "Esta universalidad suya, cuya determinación simple surge de la particularidad de la cosa de tal manera que al mismo tiempo hace abstracción de su cualidad específica es el **valor** de la cosa, en el que se determina su verdadera sustancialidad".[17] Es esta universalidad del valor la que a la vez provoca la igualdad de las personas que intercambian pues cualesquiera que sean sus particularidades, bajo esta relación estas no tienen otra determinación que la de ser propietarias de objetos, esto es propietarias de cierto valor. En la *Filosofía del Derecho*, la universalidad dc la persona es correlativa a la universalidad del intercambio y la igualdad de las personas es correlativa a la igualación entre los objetos que ellas intercambian.[18] Al colocar esta forma de universalidad en el valor, Hegel afirma que lo que **une objetivamente a las "personas" de las sociedades modernas** es su igualdad jurídica ante el contrato, su capacidad para

[17] *Ibíd.*, § 63.

[18] Algunos comentaristas han señalado que Hegel no presenta la categoría de "valor" como lo hace la economía política de su tiempo, pues hace énfasis en el "valor de uso", la utilidad del objeto y no en su valor de cambio. Ciertas expresiones dc la *Filosofía del Derecho* parecen darles la razón: "Pero esta utilidad específica, al estar determinada cuantitativamente, resulta comparable con otras cosas de la misma utilidad" (§ 63). Sin embargo, otras expresiones dejan claro que se trata del valor de cambio económico: "[...] si se quiere expresar no lo específico sino lo abstracto del valor, se tendrá entonces el dinero". (§ 63 agregado). Estas vacilaciones se deben quizá a que Hegel es primer filósofo que introduce en su reflexión los avances de la economía política clásica.

intercambiar objetos de los que son propietarios, y por ende ya no son vigentes otras relaciones sociales previamente existentes como la dependencia feudal de los siervos ante los señores o la sumisión del esclavo ante su amo.

Este es el buen aspecto del contrato, pero tiene un reverso, porque como estructura de reciprocidad posee limitaciones intrínsecas y una contradicción latente. En primer lugar es una concepción "abstracta" y limitada tanto de la libertad, como del individuo que goza de esta libertad. ¿Por qué puede ser calificado de "abstracto" y "limitado"? Porque el contrato reduce el concepto de libertad a la libre disposición de objetos externos y a la igualdad jurídica que prevalece en el intercambio. La "persona" es libre cuando su disposición acerca de los objetos externos está garantizada y cuando encuentra las condiciones para enajenar voluntariamente dichos objetos. Pero esta libertad es "abstracta" porque aún **no se ha dicho nada** acerca de las condiciones que posibilitan a toda conciencia la propiedad de los objetos. Si llega a ser propietaria de algo, la "persona" puede actuar libremente, pero nada asegura que podrá obtener esa propiedad y por tanto, la libertad que otorga el orden jurídico es una **mera posibilidad**, que no llega a ser real sino hasta que otras condiciones permitan que esa libertad se haga efectiva, se actualice. La simple igualdad jurídica es una mera posibilidad y nada más, porque no asegura al individuo el derecho a ejercer esa libertad ante las cosas, pues declara irrelevantes todas las otras determinaciones como su educación, su medio familiar, sus oportunidades sociales, que son las que eventualmente le permiten acceder a la propiedad de esos objetos.

En segundo lugar, la libertad del derecho es "abstracta" porque solo concede a la "persona" como "libertad" la igualdad jurídica que prevalece entre las partes contratantes. En tanto que "personas" estas autoconciencias no poseen más que esa igualdad y es lo único que pueden reclamar legítimamente a otras autoconciencias para afirmar su libertad. Es bastante poco si con ello se pretende comprender el concepto de libertad para un individuo de nuestras sociedades. La igualdad jurídica está lejos de agotar el significado de la libertad para autoconciencias que son también agentes morales, pertenecen

a una familia, participan en una sociedad civil y son miembros de un estado. Desde luego, la "persona" no ve lo anterior como una carencia, porque para afirmarse no requiere de ningún orden social y político. Por tanto, los deberes de esta autoconciencia son auto-referenciales: "sé una persona", o bien son correlativos a su carácter de "universal abstracto": "respeta a los demás como personas".[19] Aquí no hay lugar para especificar algún deber moral específico o alguna obligación que incumba al agente moral o al ciudadano. Es porque la "persona" solo reclama para el ejercicio de su libertad la igualdad jurídica de las voluntades propietarias contratantes, declinando toda particularidad adicional como algo arbitrario y contingente. Desde luego, el hecho de su "abstracción" no hace irrelevante la existencia del derecho: este derecho a la propiedad y a la igualdad es ya una forma de libertad, partes indispensables del concepto moderno de libertad, pero solo son una parte de esta experiencia y de ningún modo la última palabra cuando se intenta comprender el significado de la libertad en las sociedades modernas.

Los problemas del punto de partida

Conviene hacer una pausa para considerar el sentido lógico y epistemológico de adoptar el derecho abstracto como punto de partida de la *Filosofía del Derecho*. En efecto, para una filosofía que asegura que lo único verdadero es la totalidad, el punto de partida representa inevitablemente un problema porque, cualquiera que este sea, aun la inmediatez más sencilla, es ya un elemento complejo, lleno de determinaciones. ¿Por dónde empezar entonces? Hegel decide empezar por aquello que posee las determinaciones más universales, en nuestro caso por el "derecho abstracto" y su noción de "persona". Pero si se las examina con cuidado, resulta que esas categorías abstractas no son sencillas abstracciones analíticas: fueron necesarias inmensas transformaciones históricas hasta que, al fin, todos los individuos sin

[19] *Ibíd.*, § 36.1.

excepción fueran susceptibles de ser reconocidos como potenciales "personas propietarias". La universalidad que permite a todo individuo ser "persona" data, por decirlo así, de ayer. Las categorías de un alto grado dc abstracción como las de "derecho abstracto" y "persona" son muy tardías, pues suponen la gradual inclusión de **todos** los individuos, cosa que ha empezado a ocurrir tendencialmentc en la modernidad. Únicamente en este momento fue posible el esfuerzo analítico quc suponc descartar del individuo todo aquello que lo hace real, para rctcner solo aquello que afecta a todas y cada una de las conciencias por igual. De manera quc Hegel está consciente de que aun este punto de partida: el "derecho abstracto" y la "persona" no son "cosas inmediatas", sino resultado dc una cnormc transformación histórica y de un notable trabajo conceptual que le antecede.

Este grado de universalidad, que permite que el derecho abstracto y la persona sean aptos como punto de partida es, como se ha visto, también la fuente de sus limitaciones cuando se trata de comprender la realización de la libertad en las sociedadcs modernas; es por eso que tales categorías **no pueden ser otra cosa que punto de partida**. Es su insuficiencia la que obliga al pensamiento a superar al "derecho abstracto" y la "persona", para elaborar nuevas determinaciones para pensar lo que desea comprender, sin por ello abandonar la validez (así sea limitada) de lo alcanzado. Se inicia así el proceso de retener las categorías logradas y establecer nuevas categorías, que es exactamente lo que Hegel llama **dialéctica**, aquello que impulsa al pensamiento en su esfuerzo por conocer. El conocimiento consiste precisamente en mostrar la progresión necesaria que, partiendo de las limitaciones de lo universal abstracto, debe permitir al pensamiento reflexionar sobre la presencia efectiva del derecho. A medida que este proceso de determinación avanza, el derecho se hace cada vez más "concreto", más "real", hasta llegar al estado, su expresión objetiva. El pensamiento abandona pues la inmediatez del derecho abstracto y quiere alcanzar su definición "esencial", esto es aquello que explica **por qué ese objeto singular (el derecho y luego el estado), es como es**. A lo largo del proceso de la reflexión, el punto de partida no se pierde sino que es cada vez más "determinado" o sea, cancela su inmediatez inicial para encontrar su "esencia", aquello

que permite comprender, mediante el pensamiento, las razones de su existencia, lo que Hegel llamará mucho más tarde su "realidad efectiva". El simple "aparecer" del objeto se transmuta entonces en resultado, porque se conocen las razones de su existencia. El punto de partida es lo que está presente y el punto de llegada es esa presencia hecha inteligible.

Pero un pos-metafísico se preguntará: ¿y por qué tenemos que buscar la "esencia" de las cosas? Siguiendo a Aristóteles en este punto, Hegel piensa que la esencia de un objeto es aquello que explica lo que es, para ese objeto, ser el objeto determinado y bien definido que es; y esta es su definición esencial. Para cualquier objeto, tener una esencia, es ser un objeto determinado y bien definido, y solo es posible decir o pensar algo acerca de los objetos en la medida en que los consideramos objetos determinados y bien definidos.[20] Es pues inevitable buscar la "esencia de las cosas", porque la filosofía busca la verdad y los objetos externos no llevan inscrita en la frente su verdad. Naturalmente en el proceso, el objeto de partida es transformado en "objeto pensado", pero esto es normal: "Por la reflexión algo se cambia en el modo como el contenido está presente en la sensación, la intuición y la representación; así pues es **mediante** un cambio como se llega a la **verdadera** naturaleza del objeto".[21] Ahora bien, uno de los aspectos más notables de la filosofía de Hegel es que esa esencia que explica la existencia no es algo que se encuentre "detrás" o "más allá" del objeto, sino que es simplemente la serie de determinaciones que le dan razón de su ser, de sus condiciones reales de existencia. Eso es exactamente lo que va pasar aquí: del derecho abstracto y la insuficiencia de sus categorías como "persona" y "contrato" se llegará a la moralidad y luego a la eticidad, que son su fundamento verdadero. Pero esto no es otra cosa que sostener que el punto de partida, el derecho abstracto, es una realidad pero una realidad que no puede existir aisladamente, que posee su razón de ser en un proceso más

[20] Politis, Vasilis, *Aristotle and the Metaphysics*. Routledge, London, 2004, p. 207.

[21] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 22.

amplio. En cada paso de la progresión lógica de las determinaciones del pensamiento reina la "necesidad" y por eso que se trata de una demostración científica, de la producción de lo verdadero. Este es el despliegue completo de la *Filosofía del Derecho.*

El contrato: su crítica inmanente

El contrato se ha mostrado como una realidad, pero una realidad limitada que contiene en sí aquello que lo niega: la injusticia; su superación solo se justifica en función de esas limitaciones. Mostrar tales carencias intrínsecas es hacer su crítica inmanente, esto es, no substituyéndolo por otra cosa que se estima más verdadera, sino probando que el contrato no es la última palabra en el concepto de libertad de los seres humanos.

Como se ha visto, el contrato es una victoria sobre la violencia y lo arbitrario de la toma de posesión de los objetos externos y por ello es un paso hacia el reino concreto de la libertad. Mediante el contrato la autoconciencia se "humaniza" pues está obligada a reconocer a otra autoconciencia sin la cual ella no goza de ningún reconocimiento como propietaria. Esto es lo que explica la tenaz tentación de la filosofía política por hacer del contrato el origen de la sociedad política o el fundamento de la comunidad social. Puesto que hay un grado de racionalidad en el contrato resulta tentador hacer recaer en las relaciones contractuales todo el peso de la racionalidad política. Hegel se encuentra en oposición directa a esta tradición contractualista, antigua o contemporánea. En su filosofía hay una verdadera "deflación" de la doctrina del Contrato Social. Pero la crítica inmanente de la categoría sólo puede consistir en mostrar su insuficiencia estructural respecto a aquello que pretende pensar. Por ello, la *Filosofía del Derecho* ofrece al menos tres argumentos (§§ 75-75) que desacreditan al contrato como la forma última de la voluntad libre. A) En primer lugar, por su vinculación con la propiedad, el contrato conserva rastros de la contingencia que caracteriza la apropiación de las cosas. El acuerdo es una cuestión entre propietarios y por ello conserva la arbitrariedad proveniente de los intereses particulares

que representa: es contingente la posesión de esos objetos y es arbitraria la actitud del propietario ante tales objetos.[22] Ante los objetos que intercambia, la conciencia no tiene otra motivación que su propio interés y este es tan variable como su temperamento. B) En segundo lugar, aunque del contrato surge una voluntad compartida de la que puede sospecharse que es la misma en cada contratante, tal voluntad deja a cada uno en su aislamiento: antes y después del contrato, las voluntades permanecen aisladas una de la otra: "cada voluntad es idéntica a sí, pero ninguna es idéntica a la otra y sigue siendo para-si voluntad propia".[23] El contrato es una relación social, pero es una relación que une a dos o más "personas" **que son y quieren seguir siendo propietarias**; debido a esta reserva que cada voluntad guarda, en el contrato permanece latente la posibilidad de que el arbitrio personal prevalezca sobre el acuerdo, lo que es natural puesto que el derecho abstracto no contiene ninguna disposición moral o política para reforzar las disposiciones contractuales. La voluntad que surge del contrato "es por lo tanto una voluntad "común", pero no es en y para-sí una voluntad universal".[24] C) En tercer lugar, el objeto que se intercambia mediante el contrato es necesariamente un objeto singular exterior, porque solo tales objetos pueden ser sometidos a intercambio. Hace ya mucho tiempo que pasó el momento en que el individuo podía entregar a otro su persona, su libertad de acción o su libertad de pensamiento. Por ello, en el contrato **no hay nada sustantivo que pueda ser enajenado**: "Son inenajenables (Unveräusserlich) aquellas determinaciones sustanciales que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconsciencia tales como la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión".[25] Es por estos tres argumentos que el contrato, que no puede evitar

---

[22] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 75.

[23] *Ibíd.*, § 73.

[24] *Ibíd.*, § 75.

[25] *Ibíd.*, § 66.

lo arbitrario de la voluntad subjetiva, solo puede tener validez en la esfera de la propiedad y el derecho abstracto. Pretender extender la validez del contrato más allá de este dominio es empobrecer, tanto el concepto de libertad, como el concepto de ser humano: "Es una auténtica falta de pensamiento la que se comete: un pensamiento conceptual apto para comprender el poder sobre las cosas, se encuentra promovido a pensar el poder sobre las personas".[26]

La crítica hegeliana consiste en mostrar que, por sus características intrínsecas, el contrato es insuficiente para pensar lo que pretende conocer: la libertad efectiva en las sociedades contemporáneas. Esta crítica no conduce a su anulación, pues el contrato es parte del aprendizaje de la voluntad libre, sino a su incorporación a un proceso más amplio. A pesar de todo, esta crítica ha convertido a la *Filosofía del Derecho* en una anomalía filosófica. ¿Por qué? Porque después de Hegel se ha acentuado la tendencia a ver en el derecho privado (esto es en vínculo entre individuos independientes que no comparten sino un interés que les es común), toda la verdad de la vida social. En la filosofía contemporánea tal tendencia se hace patente en lo que se ha dado en llamar "la prioridad del derecho sobre el Bien".[27] Cuando se la desarrolla, esta tendencia produce una constelación de principios que subyacen a ciertas formas de liberalismo que ya estaban presentes en J. Locke o I. Kant. Entre estos principios destacan: primero, la afirmación de que las "personas", como agentes independientes, aislados respecto a otras autoconsciencias ya poseen un valor y una realidad indiscutibles. En segundo lugar, que la justicia, entendida como respeto de todos a ese valor de la "persona", puede ser concebida independientemente de cualquier idea sustantiva del Bien común, es decir sin hacer referencia a ninguna determinación social o política de los individuos. En tercer lugar, que el derecho que regula las interacciones entre individuos independientes es susceptible de agotar el contenido del

[26] G. W. F. Hegel, citado en B. Quelquejeu en *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, *op. cit.*, p. 244.

[27] Tendencia de la cual J.Rawls es ciertamente la figura más prominente.

"derecho natural" (del derecho esencial de los seres humanos) y por tanto no es **un** derecho entre otros, sino **el** derecho, en su forma paradigmática. Finalmente, bajo esta concepción, el derecho público es simplemente el resultado de las decisiones que cada individuo realiza ante sus bienes contingentes y en consecuencia tal derecho público tiene como tarea primordial salvaguardar normativamente aquel derecho individual, previo a cualquier vida social, del individuo propietario.[28] En la mayor parte de las filosofías que provienen de esta tradición, las cuestiones se resuelven en torno a la manera en que la ley y las instituciones políticas y sociales deben **respetar las normas y las prácticas implícitas en la propiedad privada y el contrato libre**, y a esta idea están supeditadas todas las demás relaciones sociales.

Es en este contexto donde Hegel se convierte en una anomalía. Su crítica al contrato es una completa denegación de que la autoconciencia propietaria y sus relaciones de intercambio sean la última realidad primordial. Pero esta crítica tiene en Hegel un sustento conceptual, teórico, y no es una simple oposición ideológica; él desafía a sus oponentes a que muestren que el derecho abstracto, la propiedad y el contrato pueden dar cuenta de sí mismos y de las relaciones sociales que pretenden explicar. Si esto no es posible, aquellos tendrían que admitir que, más allá la propiedad y el contrato, hay otro fundamento más extenso. Y esta es la demostración que hace Hegel. Colocando al derecho abstracto como un momento verdadero, pero limitado y parcial de la vida social, Hegel es uno de los pocos filósofos que intenta ofrecer una explicación del derecho privado supeditándolo a una teoría del estado, esto es otorgando prioridad al Bien común sobre el derecho mismo. Esto es lo que lo aleja de los filósofos contemporáneos mencionados previamente y por el contrario lo aproxima a los filósofos antiguos para los cuales, primero

[28] En algunas teorías normativas actuales, el espacio público es una mera capacidad de elección, abstracción hecha de cualquier objetivo determinado pues un objetivo cualquiera es asociado a algo idiosincrático y subjetivo de quien lo persigue. Véase A. Brudner, «Hegel and the Crisis of Private Law», en D. Cornell, *et al.*.; Hegel and legal theory, Routledge, Nueva York, 1991. p. 128

es saber **qué es lo justo, qué es la Justicia**, y luego viene la ley que la materializa.[29] La pregunta que Hegel se formula no es: ¿cómo debe el estado proteger la propiedad privada? sino ¿qué forma de propiedad privada es compatible con el fin general que es el estado? A lo largo de la *Filosofía del Derecho*, él va a buscar entonces una mediación racional entre el derecho privado y el Bien público: ¿qué puede ser –se pregunta– un orden racional que respete realmente al individuo como agente moral, miembro de la sociedad civil y ciudadano? Lo que hace a Hegel un filósofo de la modernidad y a la vez una anomalía es, en este contexto, que si bien admite que el derecho a la propiedad y la igualdad jurídica son rasgos esenciales de la vida humana moderna, no admite que estos derechos omitan o ignoren que dependen, teórica y políticamente, del Bien común. La suya no es una confrontación simplemente ideológica, sino una oposición cuyo sustento es conceptual (esto es, inseparable de su concepción de lo verdadero en filosofía), aunque tiene consecuencias políticas. Su singular posición en la filosofía política se debe a que, para él, el derecho abstracto no es la realidad definitiva de las relaciones entre autoconciencias, pero tampoco es una simple fachada de escenografía, sino un momento necesario e indispensable, pero no el último, en cualquier definición moderna del Bien común. Para Hegel, una verdadera filosofía del derecho privado es coextensiva con una teoría acerca del estado y del Bien como un todo. Y es esta demostración la que se propone ofrecer en la continuación de la *Filosofía del Derecho*.

Del contrato a la injusticia

La crítica a la categoría de contrato tiene un aspecto adicional muy relevante: debido a su limitación, el contrato lleva ya en sí mismo

[29] Es por eso que los antiguos, como Justiniano, definían la jurisprudencia como la "Ciencia de lo justo y de lo injusto", véase H. Reyburn, *The ethical theory of Hegel,* Oxford at the Clarendon Press, Londres, 1921, p. 116.

aquello que lo habrá de negar, de cancelar: es la injusticia. En efecto, el contrato como expresión del derecho abstracto tiene la dignidad de ser algo real, positivo, pero lleva dentro de sí su propia negación, no como una carencia, sino como parte de su definición esencial. Es porque el contrato es respetado en la medida en que subsista el acuerdo entre las partes contratantes, acuerdo que sin embargo descansa a su vez en la decisión contingente de cada una de estas, que vela por sí misma y nada más. En su forma, el contrato es voluntad común a ambas, pero en relación a su contenido este es solo el interés de cada una, lo que antes que contradecir la preeminencia de lo subjetivo de la relación, más bien lo fortalece, lo solidifica. Sin duda, el derecho y el contrato es un deber (Sollen), pero su cumplimiento es contingente (Zufällig) en el sentido literal de la contingencia: puede ser, pero también puede no ser. El contrato representa un avance lógico respecto a la concepción ingenua de la voluntad que de manera irreflexiva hace idénticas a la voluntad particular de un individuo y a la voluntad universal, pero no vincula a las partes contratantes sino a través de su interés, sus necesidades y sus apetencias. Por ello contiene latente una posible evasión. Contiene además una posible frustración porque aunque la "persona" es una autoconciencia activa, depende para la confirmación de su libertad de las cosas materiales que le son ajenas por definición y que ahora, debido al contrato, están bajo la arbitraria voluntad de otros. Por lo demás, esta situación es comprensible: como individuos concretos, estas autoconsciencias resienten una multitud de tendencias y demandas provenientes de su interés y de sus apetencias, y pedirles que respeten el contrato sin darles una motivación moral o política efectiva, es pedirles demasiado. Los individuos concretos no son seres monocordes, por ello requieren de una reflexión sobre sí mismos que les permita reconocer conscientemente dónde se encuentra su interés duradero, convirtiéndose en sujeto de derecho. En breve, hay una siempre posible no-identidad entre lo universal del derecho y lo particular de cada voluntad. La injusticia hará cruelmente patente esta no-identidad.

La injusticia no es otra cosa que la contingencia, hecha visible, de esa frágil unión entre lo universal y lo particular. Ella no es entonces un elemento extrínseco al contrato o al derecho, un elemento exterior

que vendría a ser introducido desde fuera, por ejemplo proveniente de una mala naturaleza humana. Mediante el contrato, la voluntad de cada autoconciencia parece haber cedido una posibilidad de su acción a fin de crear un acuerdo común que proteja ambos intereses. Lo ha hecho, simplemente, "universalizando" su propia particularidad. La injusticia muestra que alguna de esas voluntades no ha cedido nada, pues sigue colocando su interés por encima de la pretendida universalización. La autoconciencia consulta su interés antes de respetar el derecho y si recurre a la injusticia y rompe el acuerdo es porque la universalización no tiene en realidad ningún predominio sobre ella. Se podría objetar que en los hechos este predominio existe, sea por motivos morales o políticos, y esto es verdad, pero nos encontramos en la esfera de la "persona" y del derecho abstracto, y aquí esas motivaciones aún no están presentes. La universalización abstracta no ha llevado a la autoconciencia a ninguna renuncia. El acuerdo es vinculante, pero no porque surja de la razón que reflexiona sino de su sencilla elección a cumplirlo. La injusticia convierte así el derecho en "apariencia".[30] Para Hegel, "apariencia" significa que aquello que se muestra en el ser no es la realidad efectiva, sino una presencia visible a la cual se ha arrebatado su "razón de ser". La injusticia hace "apariencia" al derecho porque exhibe que este es insuficiente para contener toda la verdad que prometía, pues por sí solo no contiene los elementos que hagan obligatorio su cumplimiento. Por la injusticia, el derecho se convierte en "apariencia", un "deber ser", honroso ciertamente, pero no real. El derecho, que por principio debe ser reconocido y querido como algo que obligatoriamente "debía ser", por la injusticia se revela como una "apariencia", porque no tiene más existencia que la que le concede la decisión contingente de cada una de las autoconciencias. El derecho, que debería ser preeminente, deja ver que todavía está a expensas del arbitrio de la voluntad individual: es pues algo **dependiente**.

---

[30] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 82.

En este contexto no existe la injusticia humana "en general". Dentro del derecho abstracto, ella está necesariamente determinada por la propiedad, el contrato y los derechos de la "persona". Lo mismo que hay un derecho abstracto que posee sus propias formas de injusticia, habrá un "derecho en la moralidad" y luego un "derecho en la eticidad" que poseen sus propias formas de injusticia.[31] La *Filosofía del Derecho* presta la mayor atención a mostrar que en la esfera del derecho abstracto la injusticia solo afecta aquellas determinaciones de la libertad que ahí están contenidas, y nada más. Por ello, no es suficiente con imaginar abstractamente la no-identidad de lo universal y lo particular: es preciso mostrar esta diferencia en los casos reales en que el derecho y la injusticia entran en contradicción. La injusticia no es una negación absoluta del derecho sino una negación siempre determinada de tal o cual aspecto, y es por eso que la negación de esta primera negación determinada conducirá a cada paso a formas más específicas del derecho.

Puesto que la injusticia es siempre determinada, sus consecuencias también conocen grados que van, desde el desacierto en el derecho, hasta el delito criminal. La *Filosofía del Derecho* distingue tres grados de injusticia: la injusticia de buena fe, el fraude y el delito. En cada uno de ellos, la "apariencia" del derecho es más o menos marcada, sea porque el derecho es respetado, como en la injusticia de buena fe, sea porque es mantenido en la apariencia al mismo tiempo que se lo niega, como en el fraude, o bien porque el derecho es completamente negado, como en la acción criminal.[32]

La injusticia de buena fe es aquella en la que ninguno de los participantes pone en duda el reconocimiento del derecho, pero alguno (o ambos) se equivoca en su aplicación en un caso particular. Es en ge-

---

[31] Aunque es verdad que todas estas formas de injusticia, sin excepción, encuentran su origen en el rechazo o la evasión de la autoconciencia infractora para realizar lo que la voluntad universal quiere en sí, en la realidad de la libertad existente.

[32] Gabriel Amengual Coll, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, *op. cit.*, p. 131.

neral la situación de los procesos civiles en los que todos reconocen al derecho, pero en los que cada uno defiende su derecho particular en detrimento del derecho del otro. Es la forma más leve de injusticia. Tan leve como sea, ya reina aquí la arbitrariedad pues cada uno estima que el derecho sólo defiende **su** particular derecho. La segunda forma de injusticia, el fraude, es algo diferente y más grave. Aquel que comete un fraude sabe y reconoce al derecho y sus demandas inherentes, pero hace uso de él como una escenografía para promover su interés particular, engañando a la contraparte. Puesto que el derecho abstracto expresado en el contrato es un "deber ser", la voluntad subjetiva del defraudador lo utiliza para crear una apariencia de derecho, aunque en realidad este le sea negado a la víctima. Cuando la voluntad subjetiva decide actuar sólo en beneficio propio encuentra que el "deber ser" genérico del derecho, su momento universal, carece de protección contra los actos arbitrarios: en el fraude "se respeta la voluntad particular, pero no el derecho universal".[33] El fraudulento deja intacta la necesidad del asentimiento mutuo pero hace de esta voluntad pretendidamente común una apariencia que en realidad oculta la evasión de su voluntad. En el intercambio, el fraudulento viola la universalidad del valor y el derecho de propiedad: "De este modo, lo universal es llevado por la voluntad particular a una voluntad solo aparente".[34] Si en la injusticia de buena fe no hay ninguna pena pues nadie ha pretendido violentar al derecho, en el fraude existe necesariamente un castigo, pues el violentado es el derecho universal.

La injusticia de buena fe y el fraude son, ambos, negaciones del derecho. Para caracterizarlas, Hegel hace uso de las formas del juicio contenidas en la Doctrina del Concepto, la tercera sección de la *Lógica*. La injusticia de buena fe es un "juicio simplemente negativo",[35] en el cual "el predicado de lo mío solo niega lo particular". Un

---

[33] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 87 agregado.

[34] *Ibíd.*, § 87.

[35] *Ibíd.*, § 85.

ejemplo de este tipo de juicio es: "esta rosa no es roja" en el cual se afirma lo universal (la rosa) pero se niega lo particular (la "rojez"). El fraude es un "juicio infinito" en el cual se afirma la singularidad pero se la sustrae a la universalidad como en: "esta rosa es esta rosa" expresión en la que el predicado no agrega nada al singular, no le imprime ninguna universalidad. Aunque el ejemplo de Hegel es muy poco afortunado, no es difícil comprender dónde radica la "infinitud" del fraude: la escenografía de la que se sirve el delincuente sugiere que lo universal del derecho existe, pero este es una apariencia y **él sabe** que es una apariencia. Refiriéndose a las formas de juicio, Hegel parece querer indicar dónde está el error de la autoconciencia cuando comete esta clase de injusticias: en un caso reduce la universalidad a "lo mío", en el otro niega la universalidad.

Naturalmente, entre las formas de la injusticia el delito es la más radical. En el delito se niega no solo el derecho a la propiedad de una cosa en la voluntad del violentado (como en el fraude), sino que también se rechaza el concepto genérico del derecho,[36] Por eso la forma de juicio que le corresponde es el "negativo infinito". En el delito ya no se intenta siquiera mantener una apariencia de derecho: el delincuente quiere la injusticia. El crimen contradice explícitamente la idea de derecho como tal, pues es su contrario directo. Las dos formas de injusticia anteriores pueden considerarse aproximaciones, pero la verdadera contradicción se realiza en el crimen que niega tanto al derecho universal como la capacidad jurídica de la víctima.

Como abierta expresión de la contradicción, el delito merece una atención especial. En la *Filosofía del derecho* el delito está precedido por la violencia. Esto se explica porque, como sabemos, en el derecho abstracto la libertad de la voluntad se ejerce sobre los objetos externos y por ello queda sujeto a las características de estos. Y es sobre estos objetos externos donde la otra voluntad ejerce su coacción. Hegel opina que la violencia sólo puede ser ejercida sobre esos objetos exteriores y no sobre la voluntad: el § 91 afirma que la voluntad misma no puede ser coaccionada pues nadie está obligado a "querer",

[36] *Ibíd.*, § 83.

aún en el caso en que mediante la fuerza se imponga al individuo algo en contra de su voluntad. En este caso, se habrá constreñido al cuerpo, pero la voluntad sigue intacta. Aunque esta tesis parezca superficialmente tener alguna semejanza con el estoicismo ("aquello que es mi libertad interior es indestructible") en realidad Hegel la basa en el hecho de que, en su forma más general, la voluntad es la abstracción absoluta, la pura indeterminación y por eso está en capacidad de "querer" una infinitud ilimitada; no es sino en el momento en que "decide algo" cuando se determina en algún sentido, y entonces puede afirmarse que "quiere" ese algo. De aquí se sigue que nadie puede obligar a nadie a "querer algo", pues "querer" significa justamente "retornar a sí" y la voluntad coaccionada no "quiere" lo que se obliga a hacer.[37] La voluntad es autodeterminación, un "retorno a sí por sí misma" y por ello no se puede obligar a ninguna voluntad a aceptar una determinación que no quiere como suya. Como personas libres, piensa Hegel, **siempre podemos** evadir las determinaciones exteriores, aún con el sacrificio de la vida. El violento puede sobreponerse a nosotros en fuerza física, pero aun así es posible permanecer libre durante el conflicto. Es por eso que Hegel asegura que "sólo se puede violentar a algo a quien **quiere** dejarse **violentar**.[38]

Si la voluntad no puede ser coaccionada, la violencia del delito debe concentrarse en los objetos externos. ¿Cómo puede entonces el crimen negar a la voluntad libre si esta por naturaleza no puede ser dependiente sino de ella misma? Lo puede porque la realización de la voluntad libre comienza por darse forma externa en la propiedad de los objetos, de tal modo que al destruir la expresión libre de la voluntad en los objetos externos, se destruye igualmente la libertad de la víctima. En mi propiedad, mi voluntad se ha hecho parte del mundo físico, por eso el delito es siempre un ataque al "ser-ahí" objetivo de la libertad. De este modo, el delito pone al descubierto la

---

[37] A. Peperzak, *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, p 282.

[38] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 91.

trama compleja de relaciones que ya está presente en un dominio aún tan simplificado como el derecho abstracto. El crimen no solo niega la capacidad jurídica de la víctima contando con su asentimiento, como en el fraude, sino **contra** ese asentimiento, por ello corresponde únicamente al derecho penal. Puesto que contradice **todas** sus determinaciones, la injusticia es la verdadera contradicción del derecho. Como contradicción que es, ella abre paso a un nivel lógico por completo diferente al anterior: ya no estamos en presencia de una **diferencia** de opiniones (como en la injusticia de buena fe), y tampoco en la **oposición** que enfrenta a la víctima y al victimario (como en el fraude), estamos en la **contradicción**[39] y con ello se inicia un verdadero impulso interno en la vida del derecho. El delito conduce al derecho "más allá de sí mismo", lo obliga a transformarse, a abandonar su aislamiento para encontrar un fundamento más amplio que él mismo. Como figura de la contradicción, el delito es un escándalo de la Razón, por eso Hegel lo asocia con el "juicio negativo infinito" en el que existe una inadecuación completa entre el sujeto y el predicado, de modo que el resultado no es propiamente un juicio, sino una proposición sin sentido. Cuando en la *Lógica* quiere dar un ejemplo de tales juicios recurre justamente al sinsentido que es el delito. Ante el crimen, las filosofías del entendimiento prefieren mirar hacia otro sitio: le reconocen su naturaleza deforme y lo declaran impensable. Para la filosofía especulativa, el delito es también inaceptable, mera negación, pero esto no la lleva a ignorarlo sino que la obliga a desatar con él una serie de oposiciones que ya están latentes en el derecho abstracto y conducen a este a redefinir sus categorías: la propiedad, la voluntad, la libertad. Veamos este papel "productivo" de la negatividad que es el crimen.

En efecto, el crimen despierta a "las Euménides",[40] escribe Hegel, esto es sobresalta lo espiritual y no meramente material en que

[39] "Diferencia", "oposición" y "contradicción", como se verá, son categorías de la Doctrina de la Esencia en la *Lógica*.

[40] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 101 agregado.

descansan la propiedad y el contrato. Con la irrupción del crimen, la relación dc la autoconciencia con los objetos externos revela que no es lo que creía ser: una apacible apropiación a la quc otras autoconciencias eran invitadas como testigos contemplativos. Aquí, la autoconciencia ya no es un mero espectador sino que actúa, sanciona y se ha vuelto una amenaza. La relación dc la conciencia propietaria con los objetos es también "espiritual", intcrhumana, y con ello pierde su inocencia primera. En cierto modo la injusticia enseña a la autoconciencia también el error que consiste en depositar su libertad cn los objetos exteriores los cuales por su naturaleza pueden serle enajenados y arrebatados violcntamcnte. La injusticia es un escándalo, pero también es una realidad: ¿cómo puede la razón tratar con ella? ¿Qué estatuto convienc a esa realidad negativa? Es a esto a lo que responde la filosofía especulativa que se ha dado el propósito de pensar justamente lo negativo, la contradicción.[41]

Ante todo, no se trata de enaltecer esa realidad del crimen. Ciertamente, como negación del derecho la injusticia es un ser dependiente, algo "inesencial", nulo. Con esto lo que se afirma es que la injusticia no es "por sí misma" pues requiere de otro, esto es de la propicdad y del derecho para negarlos. Obviamente, la injusticia no tiene ningún dcrecho (pese a su propia opinión) y tampoco es un acto libertario o liberador (pucs cs cxactamente la negación de la libertad). Si se le examina desde el punto de vista del ser, es un ser deficitario. Pero el que se trate de un ser negativo no significa quc no **es** y que carezca de importancia. Su presencia y su acción dcmuestran, por el contrario, algo básico respecto al dcrecho: que debe ser "afirmado" esto es que requiere de algo que lo haga efectivo, real. No es suficiente con la enunciación formal del derecho como postulado de la razón: para que exista como expresión de la voluntad universal es preciso quc existan instituciones que sancionen el cumplimiento de ese derecho. En síntesis, la existcncia real de la voluntad universal requiere de las instituciones del estado a fin dc que las exigencias del derecho no queden como mcras abstracciones. La injusticia es la negación del derecho: la negación de esta negación será el derecho restablecido

[41] Lo chueco, lo torcido, también forman parte de la vida.

como efectivo. La vida real del derecho no es una obra del pensamiento ideal, sino un producto terrenal provocado por la injusticia latente. Las instituciones del estado no son pues "agregados" al derecho sino parte de su definición esencial: sin su existencia el derecho permanece "abstracto", vulnerable, sin garantías, inactual. La justificación de estas instituciones habría sido imposible sin la presencia de lo negativo, del mal. La injusticia no es entonces solo la ruina del derecho abstracto sino también la posibilidad de su afirmación. Simultáneamente negación y afirmación, el delito nos invita así a observar la cuestión desde un punto de vista lógico.

La reflexión y la esencia

Diversos comentaristas coinciden en que el pasaje del derecho abstracto a la moralidad a través de la injusticia es una de las expresiones más logradas de la dialéctica en la *Filosofía del Derecho*. Es pues un buen observatorio para observar las categorías lógicas que implícitamente están en obra. Debido a que se trata en primer lugar de la categoría de "contradicción" debemos situarnos en la Doctrina de la Esencia, segunda sección de la *Lógica*, en el apartado llamado "determinaciones de la reflexión" o "esencialidades". Veamos.

En contrato se ha mostrado como una primera forma racional de la libertad pero que no logra impedir lo arbitrario de la voluntad subjetiva y por ello contiene la posibilidad de la injusticia. Tenemos pues dos categorías enfrentadas: el contrato y la injusticia. A este momento lógico en el cual se identifican dos "momentos" y se les coloca en oposición, Hegel lo llama "reflexión". Es reflexión en un doble sentido: primero, porque cada uno de esos momentos se "refleja" en el otro en la medida en que, para su propia determinación, lo requiere: cada uno "pasa al otro" y "vuelve a sí", tal como sucede con la imagen del espejo, en un movimiento incesante que liga el uno al otro y el otro al uno. Pero es "reflexión" en un segundo sentido, descubriendo algo muy importante: que ninguno de esos dos momentos tiene una existencia independiente del otro, que ninguno es algo **en sí**

mismo en su aislamiento. Esto es lo que significa la expresión de que el derecho es convertido en "apariencia": "apariencia" quiere decir que mediante la injusticia el derecho abstracto ha perdido momentáneamente su ser "en-sí" y ha pasado a depender conceptualmente de otra cosa. Es "apariencia" porque ahora no subsiste por sí mismo, sino que subsiste como algo "relativo a otra cosa". Esto de ningún modo quiere decir que el derecho abstracto ha dejado de ser algo en la realidad, sino que en el proceso de conocimiento ha sido suprimido como algo inmediato, dado, para ser incrustado en el movimiento del pensar con el fin de dar cuenta de su verdadera "razón de ser". El ser del derccho ya no es lo que era mientras permanecía en la esfera de los objetos externos: ya no es inmediato y simple, sino es el ser **como un momento** dc la reflexión: es porque la injusticia ha mostrado que el derecho abstracto es una presencia, pero una presencia limitada, no auto-subsistente. Por ello, para encontrar su verdadera "razón de ser", su esencia, el pensamiento abandona esa presencia inmediata y la vincula a su otro: la injusticia, que, por su parte, tampoco es en sí misma algo auto-subsistente. Se abandona pues la inmediatez del derccho para perseguir su definición verdadera, su esencia: Cuando afirmamos que las cosas tienen una esencia –dice Hegel– lo que queremos decir es que ellas no son verdaderamente lo que muestran ser inmediatamente. Con la esencia se inicia un movimiento lógico que mostrará que la inmediatez no es un ser afirmativo en sí mismo, sino que es solo inmediatez.

Examinando su concepción del derecho abstracto, el pensamiento encontró el escándalo de la injusticia y debió ponerlos en relación uno con la otra. De hecho, quien dice "relación" indica con ello que se trata de una acción del pensamiento pues, sin la reflexión, los objetos externos se limitan a estar unos al lado de otros. La reflexión es una "negación" del ser inmediato (del derecho) para convertirlo en un ser pensado, reflexionado, inteligible: si de este modo ella rebaja, momentáneamente, al ser inmediato a algo "inesencial" no es porque este carezca de importancia, sino porque sólo se hace inteligible cuando se le convierte en categorías del pensamiento, sin que esto anule, por supuesto, su ser inmediato. Normalmente, cuando en filosofía se usa el término "esencia" parece producirse un dualismo, un

desdoblamiento entre la presencia inmediata y la existencia supuesta de una esfera "inteligible", más verdadera. Todo el esfuerzo de la *Lógica* de Hegel consistirá en anular por completo este dualismo mostrando **la gradual identificación** del ser externo, que es convertido en "ser pensado", y del pensamiento que, pensando al objeto, se otorga una forma a sí mismo. La reflexión es así una categoría relevante, porque representa la denegación hegeliana de que el ser inmediato permanezca como una esfera autónoma, indiferente e impasible, ante la acción del pensamiento.

Sin embargo, la conversión del objeto inmediato en "objeto pensado" no se logra en el resplandor de un relámpago: es, por el contrario, un proceso gradual y complejo. Para Hegel, no basta con decir que "algo es pensado": es preciso mostrar las etapas mediante las cuales eso es pensado y la *Lógica* se ocupa de describir este trabajo con gran detalle (que esperemos no desanime al lector apresurado). En la Doctrina de la Esencia, Hegel distingue tres formas reflexivas: "la reflexión que pone", la "reflexión que presupone" y la "reflexión determinante". La primera, la reflexión que pone es la supresión de la inmediatez del dato pues el pensamiento sabe que toda determinación del objeto ha sido puesta por él. Pero esta atribución sería una simple invención suya si no existiera un objeto inmediato al que el pensamiento está negando: es la "reflexión que presupone". Dicho en términos menos técnicos, el pensamiento no crea de la nada: tiene que haber un ser inmediato (el derecho abstracto, por ejemplo) a partir del cual el pensamiento puede actuar, al mismo tiempo que, por su acción, lo suprime como inmediato. A esta reflexión puede llamarse también "reflexión exterior": es el punto de vista que adopta normalmente la conciencia común para la cual hay un ser sensible independiente por una parte, y enfrente, hay un pensamiento sobre ese ser, y todo el problema se reduce entonces a saber cómo ese pensamiento se representa, con mayor o menor exactitud, este ser que tiene enfrente. Hegel ve las cosas de otra manera: para él, el pensamiento no imita, ni reproduce, al objeto real sino que **lo reconstituye mediante categorías** (que son las únicas armas que posee el pensamiento), con el resultado de que el objeto pensado no guarda ninguna semejanza con el objeto sensible. Cuando pensamos, no tenemos en la cabeza

una versión en miniatura del objeto real, sino una serie de categorías, esto es el objeto "esencial", la **esencia del objeto real** que no puede ser sino obra del pensamiento. Al pensar al objeto, el pensamiento no lo imita, sino que lo somete.

La reflexión ya ha suprimido al objeto sensible, lo ha convertido en pensamiento y es sobre esta elaboración suya sobre la que debe trabajar de ahora en adelante. Por eso la progresión del pensamiento no va del objeto sensible a las categorías, sino de una categoría a otra categoría (como de la categoría de "contrato" a la de "injusticia") hasta que al final se haya pensado enteramente al objeto sensible. En breve, para Hegel el proceso del pensar no es la simple transposición del dato en ideas, sino un enfrentamiento, una lucha que el pensamiento establece con y contra el objeto real. Ciertamente, el pensamiento trabaja **con** datos empíricos, pero también trabaja **contra** ellos, porque los datos se presentan en desorden, caóticos y aquél debe otorgarles un orden y un sentido. No hay pues en esta filosofía un punto de encuentro elemental y primigenio entre el objeto sensible y el pensamiento, porque aún los datos empíricos más elementales ya contienen un trabajo del pensamiento para su detección.

La reflexión "que presupone" o "exterior" parece haber re-introducido al objeto inmediato que se creía ya suprimido. En realidad, esa reflexión es ya –dice Hegel–, un silogismo dentro del pensamiento en el que en un extremo está lo "inmediato pensado" y en el otro la "reflexión en sí". Como silogismo que es, tiene un término medio que unifica ambos extremos: es la "reflexión determinante". Esta reflexión es muy importante porque "determinante" significa que, aún siendo obra del pensamiento, el objeto pensado no es una invención de la cabeza sino la reconstrucción, mediante la reflexión, de un objeto real. Simultáneamente, esas determinaciones pensadas pertenecen esencialmente al objeto, son su esencia, esto es aquello que lo hace ser esencialmente lo que es y no otra cosa.[42] En otras palabras: el

[42] "[...] resulta que la reflexión extrínseca no es extrínseca, sino más bien reflexión inmanente de la inmediación misma; o sea lo que existe por medio de la →

pensamiento no se dedica a "pegar etiquetas" a objetos externos: él se dedica a reconstruir en su esencia a ese objeto mediante atributos pensados que son su naturaleza esencial. La dialéctica de la reflexión "que pone" y "que presupone" es ciertamente compleja, pero es indispensable para responder a la problemática del comienzo del conocimiento: ¿dónde se inicia la reflexión, en el objeto sensible o en el pensamiento? Respuesta de Hegel: la reflexión no tiene un comienzo ni en uno, ni en el otro: la reflexión no podría poner ninguna determinación al objeto sin presuponerse a sí misma y tampoco podría regresar a sí sin tener el apoyo de un objeto presupuesto que, sin embargo, también es resultado de su propia actividad. Dicho de otro modo: **siempre ha habido objetos reales** (como el derecho) sin los cuales el pensamiento no puede pensar y **siempre ha habido pensamiento** que participa en la aprehensión de esos objetos reales y **ambos han estado siempre, sin excepción posible, en relación**. Inversamente, nunca ha habido el encuentro de un mundo sin nombre al que luego llega una conciencia que, antes de haber vivido ya sabe hablar, y que bautiza las cosas. Lo único que ha habido es un ser humano que actúa en ese mundo y lo piensa, simultáneamente. La reflexión es "negación" del ser inmediato, pero con ello el pensamiento no se entrega a sus propias figuraciones: él debe "negar" esa primera negación, es decir negarse a sí mismo como mero pensamiento para volver a sí, como pensamiento de un algo real, de algo realmente efectivo. El conocimiento no parte pues de un origen, sino del movimiento mismo del conocer.[43]

Con la "reflexión determinante" se comprende mejor el objetivo que persiguen las categorías contenidas en la siguiente sección de la Doctrina de la Esencia: las "determinaciones de la reflexión". Se trata de "determinaciones", esto es, atributos de un ser, de un algo; pero

---

reflexión que pone es la esencia que existe en y para sí. La reflexión es así, reflexión determinante". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 353.

[43] J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, traducción L. Medrano. Barcelona, Editorial Herder, 1996, p. 93.

son "de la reflexión", esto es son pensamientos que, reflejándose en ese ser, lo reconstituyen en su unidad, como objeto pensado. Son determinaciones de un ser que ya no es el ser externo y sensible sino de un ser producido de cabo a rabo por la reflexión. Pero este producto del pensamiento no es ajeno al ser real: es su definición esencial. Ya no se trata pues de determinaciones que podríamos "imaginar" que corresponden al objeto real, porque este ya ha sido suprimido, y al ser convertido en objeto para el pensamiento esas determinaciones corresponden a su esencia, su verdad. De este modo, Hegel busca probar que **realmente existe** la unidad de ser y pensamiento (algo inconcebible para el entendimiento) unidad que, cuando actuamos teoréticamente, se encuentra en el ser enteramente pensado. Pero esta unidad entre ser y pensamiento no surge en una fulguración sino en un lento proceso, resultado del **trabajo** del pensamiento en su esfuerzo por apropiarse de lo real. Este trabajo del pensamiento no es otra cosa que el camino por el cual la reflexión, que al principio parecía escindirse en dos (lo inmediato y el pensamiento) muestra a fin de cuentas su unidad. Y por ello, reiterémoslo, la *Lógica* debe mostrar este trabajo en su lento desenvolvimiento, de categoría en categoría. El resultado será un ser determinado por la reflexión de tal modo que esta se refleja en otro, pero creado por la misma reflexión: esto es la esencia, una reflexión que es un determinar que permanece en sí mismo: "La esencia no sale de sí en ello".[44] Ese otro, el objeto pensado, es pues la reflexión en su infinita relación consigo misma: es esencialidad. La determinación de la reflexión es negación "que es igual a sí misma, vale decir que es unidad de sí misma y de su otro, y sólo por este medio es esencialidad".[45] Las categorías siguientes intentarán así dar cuenta, **en el proceso**, de las determinaciones por las cuales un objeto es el que es, es decir, tiene una definición esencial.[46]

---

[44] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 356.

[45] *Ibíd.*, p. 357.

[46] Que es precisamente lo que hicimos al mostrar que el derecho contiene, en su definición esencial tanto a la injusticia, como a su realización efectiva.

Las determinaciones de la reflexión

En la *Lógica*, las "esencialidades" son cuatro: identidad, diferencia, contradicción y fundamento.[47] Cada una de estas categorías es pues dos cosas: una determinación del objeto pensado y una determinación del pensamiento que piensa ese objeto: por ejemplo, todo lo que es pensado posee una identidad en-sí, y la categoría de identidad es indispensable para que el pensamiento piense algún objeto. Cada una de ellas tiene una independencia muy relativa: **cada una es por_su otra**, esto es, "pasa" incesantemente a su otra en el proceso de constitución del objeto; así, la identidad es sólo en relación a la diferencia y la diferencia es sólo en relación a la identidad. Fuera de su devenir, ellas solo subsisten porque involucran a su contrario y debido a su relación con este, contienen a la vez uno de los términos y la relación misma, como se verá en el hecho de que la verdadera identidad será la unidad de la identidad y de la diferencia.

Identidad

La primera de estas determinaciones es la identidad. Empezar a pensar los objetos a partir de su identidad parece natural pues a la conciencia común todo objeto se le presenta como idéntico a sí mismo. Por eso la identidad es uno de los pilares de la metafísica tradicional: ¿qué podría ser más evidente que el hecho de que cada ser está determinado como idéntico a sí? La proposición "todo es idéntico a sí mismo" tiene el aspecto de una verdad absoluta y universal, que no requiere de demostración ulterior. A esta concepción de la identidad,

[47] Una buena guía para la comprensión de las categorías de Identidad, Diferencia, Oposición y contradicción se encuentra en Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, p. 47-106; J. Biard *et al.*, *Introduction a la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1987, p. 49-101; G. Rinaldi, *A history and interpretation of the Logic of Hegel*, The Edwin Mellen Press, Nueva York, 1987, p. 189-200.

Hegel la llama "abstracta" porque parece resultar de un simple acto de "abstracción", una sencilla universalización del hecho de que el objeto real se ofrece siempre como algo unitario. Hegel se propone quebrantar esta convicción tan arraigada, mostrando que la identidad no es un dato que el pensamiento simplemente encuentre en los objetos, sino un resultado, una síntesis del pensamiento unificador lograda contra la multiplicidad de determinaciones del objeto. La categoría de "identidad" habrá pues de condicionar el movimiento de las otras esencialidades, porque ella es la condición de toda definición de objeto.[48] La identidad se mostrará pues como un principio activo de totalización.[49]

La estrategia para probar que la identidad es una síntesis del pensamiento consiste en examinar los enunciados en los que la identidad se presenta. Por ejemplo, en su forma más general, el principio de identidad aparece en la fórmula A=A. Si con ello se afirma que "el derecho es el derecho" seguramente se obtendrá un asentimiento universal, pero **no se ha dicho nada**. De hecho, con esta tautología "la nada" que se ha dicho resulta ser lo contrario de lo que se quería decir y de este modo prefigura a otro que ya está latente. Para salir de esta vaciedad es preciso que, a propósito del derecho se afirme algo más, cualquier determinación, por ejemplo: "el derecho es el garante de la propiedad". Pero en esta última expresión no se ha preservado la identidad original sino que se ha introducido una diferencia porque una determinación, por pequeña que sea, involucra otro –aquí es la

---

[48] Béatrice Longenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, p. 68.

[49] Desde el punto de vista de la *Lógica*, la doctrina del ser concluyó con una especie de "cerrazón" del objeto sobre sí mismo, lo que para el conocimiento se traduce en una suerte de "contemplación" de él puesto que el objeto parece estar "completo". La reflexión sobre el objeto parece desarrollarse sólo a su alrededor, en su exterior, "agregada" a él. En la doctrina del ser, todas las determinaciones del pensamiento no parecen pertenecer al objeto sino por convención y por el contrario las determinaciones parecen formar un mundo aparte. Es esta separación entre el ser determinado por el pensamiento y el pensamiento que determina al ser la que debe ser anulada en la doctrina de la esencia. Fleischmann, *La science universelle ou la Logique de Hegel*. Librairie Plon, París, 1968, p 55.

propiedad– respecto al derecho. Es preciso abandonar la "identidad abstracta" porque si el pensamiento se limita a ella ("el derecho es el derecho"), entonces el pensar –escribe Hegel– sería la ocupación más superflua y fatigosa. Sin embargo, escapar a la tautología es introducir un contenido en el objeto y todo contenido involucra lo diferente, al menos bajo la forma de un límite: "el derecho es el garante de la propiedad" y no otra cosa. Con ello, Hegel no está poniendo en duda el principio de la identidad y tampoco niega que sea correcto decir que todo objeto tiene en su esencia, una identidad. Lo que está mostrando es que las proposiciones con las que la identidad es pensada no son de naturaleza analítica, sino el resultado de una reflexión sintética que unifica, bajo la forma de un juicio, un singular (el derecho) con una determinación (garantizar la propiedad) que necesariamente se distingue de aquel, aunque pueda serle atribuida: "De ahí resulta claro que el principio de identidad mismo [...] no es de naturaleza analítica, sino sintética".[50] La identidad comienza a mostrarse no como un fragmento que la reflexión exterior podría arrancar al devenir del ser, sino como un resultado que involucra la diferencia y que por tanto supone la actividad de unificación que el pensamiento logra a través de esa multitud de diferentes determinaciones que pueden serle atribuidas a cualquier objeto, por ejemplo al derecho tal como existe en la vida cotidiana.

La lógica formal no se equivoca al postular a la identidad como una categoría indispensable para pensar cualquier objeto. El problema aparece cuando esa lógica va acompañada de una metafísica ingenua que cree que ese principio es una evidencia de "los objetos" que se obtiene mediante el simple "abstraer", sin esfuerzo, y por tanto se desentiende del trabajo del pensamiento mediante el cual el objeto es determinado, individualizado como idéntico a sí. Al establecer la identidad como una proposición que resulta de la simple abstracción, el lógico se deja atrapar por el metafísico admitiendo sin reflexión que esa proposición se refiere a un ser externo y que entonces la iden-

[50] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 366 (w, 6, 45).

tidad es la "traducción ideal" de una cualidad que el objeto tiene en-sí. La crítica de Hegel está pues dirigida a la metafísica que ingresa de contrabando y que erige la identidad sobre la presunta separación ontológica entre un ser "que ya está ahí" y un pensamiento que no hace más que representárselo idealmente. Para Hegel esta crítica es radical porque es justamente a propósito de la concepción que cada una tiene de la identidad como se distingue "la mala filosofía, de la filosofía que verdaderamente merece este nombre".[51]

Diferencia

Al abandonar la identidad tautológica se introdujo el otro del objeto original, su diferencia. La diferencia es el otro de la identidad, lo mismo que la identidad es el otro de la diferencia. La diferencia no es un producto de la espontaneidad del entendimiento, sino una categoría indispensable pues de otro modo el pensamiento permanece inmóvil en la identidad vacía. Ha comenzado la progresión del pensamiento. Sin embargo, por ahora es solo el comienzo porque la diferencia es la negación completa del ser idéntico a sí: "Es la nada que se dice por medio del hablar idéntico, la diferencia de la esencia".[52] Hegel la llama "diferencia absoluta". Si en nuestro caso tomamos al derecho como lo idéntico a sí, a este puede oponérsele otro igualmente general, por ejemplo la injusticia, sin mayor especificación; entre ellos hay ahora una diferencia pero esta no se refiere a ningún aspecto específico del derecho sino a este como un todo: "Es la diferencia en-sí y para sí".[53] Aunque los mantiene relacionados, esta diferencia absoluta permite a ambos extremos una relativa independencia: la injusticia es **lo otro** del derecho, una simple negatividad, pero es una

[51] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 115 ad. (w, 8, 238).

[52] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 366.

[53] *Ibíd.*, p. 366.

negatividad que se refiere a sí: "La diferencia no respecto de otro, sino diferencia de sí con respecto a sí misma".[54] Esto quiere decir que la diferencia es ella misma, como la identidad, un momento de la reflexión, un "algo" que mantiene una relación negativa consigo misma. En otras palabras, del mismo modo que para ser, la identidad requiere de su propia diferencia, la diferencia para ser requiere de su propia identidad. Identidad y diferencia no son pues dos "cosas" sino dos momentos de un único movimiento de la reflexión: en efecto, cualquier cosa para ser **identificada** debe ser **diferenciada** de otra cosa y para ser **diferenciada** de otra cosa, debe ser **identificada** como idéntica a sí.[55] La reflexión identifica diferenciando y diferencia identificando. Tanto la identidad como la diferencia son ella misma y el todo: la identidad es la unidad de la identidad y la diferencia y la diferencia es la unidad de la diferencia y la identidad: "La diferencia es el todo y su propio momento; como la diferencia es el todo y su momento. Esto debe considerarse como la naturaleza esencial de la reflexión y como fundamento originario".[56]

Con ello Hegel no quiere ofrecer complicados juegos de palabras sino señalar algo importante: que identidad y diferencia no son categorías independientes entre sí, sino dos momentos de una única reflexión que simultáneamente identifica un algo y lo diferencia de otro algo.[57] Pero si son dos momentos que no pueden sino re-enviar uno al otro, entonces la categoría de identidad ya no es separable de la categoría de diferencia; esta no es otra cosa sino la categoría indispensable para que el pensamiento salga de la tautología vacía. Esta es la **demostración en el plano lógico** de que la injusticia no es separable del derecho. El derecho se define por su negación de la

---

[54] *Ibid.*, p. 367.

[55] Béatrice Longenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, *op. cit.*, p. 69.

[56] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 367.

[57] "La actividad de identificar no es sino una con la actividad de diferenciar". Béatrice Longenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, *op. cit.*, p. 69.

injusticia; la injusticia se define por su negación del derecho, ni uno ni la otra pueden ser definidos sin su otro. Desde luego en el dominio del ser sensible la injusticia parece otra cosa que el derecho, su límite, su cancelación, pero cuando se intenta definirlos la injusticia es sólo la negatividad intrínseca, parte de su definición esencial. Para el entendimiento común esto es imposible porque considera que la identidad (en este caso el derecho) es algo ya por sí misma y la diferencia también es algo por sí misma; le parece inconcebible entonces que la identidad se convierta en diferencia porque ninguna cosa se transforma en otra. La diferencia estriba en que para Hegel, la identidad abstracta es sólo un momento lógico, una categoría en la progresión del pensamiento que busca en el derecho su definición esencial. Al introducir en el ser la diferencia, lo negativo, Hegel no postula a la negación como si fuera otro ser, sino que busca pensar la alteridad inmanente a cada objeto. La negatividad aparece pues debido a la imposibilidad de pensar al objeto manteniéndose en la identidad vacía. Aquí comienza verdaderamente la filosofía especulativa: en el momento en que la diferencia deja de ser sinónimo de separación y se convierte en la interiorización de su otro en la identidad esencial de cada objeto.

Diferencia determinada y diversidad

La diferencia absoluta es la introducción de lo otro, de la negatividad, en la definición del ser esencial. Pero por el hecho de que esta diferencia también provee un momento de la identidad es una diferencia "determinada", específica. No basta con afirmar que una cosa es diferente de otra: para saber qué es lo que ella es, es preciso especificar en qué determinación una cosa es diferente de otra, bajo qué aspecto ellas difieren. En nuestro caso, el derecho es porque "niega" la injusticia, pero a medida que hace frente a todas las formas de injusticia ese derecho es cada vez más específico, cada vez más "lo que es". Cuando el derecho niega la injusticia de buena fe se determina como "derecho civil"; cuando niega el fraude, se determina como "derecho mercantil"; cuando niega el delito se determina como "derecho pe-

nal". Cada uno de estos es algo determinado pero no es algo aislado sino algo mediado por su otro, por la forma de la injusticia que niega. A ese momento en que cada objeto obtiene su determinación mediante la negación de su otro, la *Lógica* lo llama "diversidad".[58]

La categoría de diversidad tiene como característica que ofrece una perspectiva que resulta familiar a la conciencia ordinaria: la de "un mundo de cosas", cada una de las cuales es diversa de las otras y sin embargo idéntica a sí. Un mundo así es un mundo de la diversidad. Sin embargo, asegura Hegel, un mundo de cosas autónomas, indiferentes unas respecto de las otras, es simplemente un mundo que no ha sido suficientemente reflexionado. En efecto, la reflexión ha mostrado que cada cosa es lo que es, pero solo porque es determinada en su relación con su otro. Es esto lo que permite al derecho civil, mercantil o penal ser lo que son y no otra cosa. Cada uno de ellos tiene una identidad pero la obtuvo en la medida en que, por su diferencia con su otro, quedó determinado como lo que es. La categoría de diversidad es importante porque a fin de individualizar cada cosa, el pensamiento debe ponerla en relación con muchas otras cosas, comparándolas de manera exhaustiva a fin de establecer entre ellas un conjunto muy amplio de semejanzas y diferencias, hasta que cada cosa es definida como particular, como lo que es.

No obstante, es cierto que la diversidad es un momento de la reflexión en el que las cosas, una vez particularizadas, parecen ser algo por sí mismas, indiferentes unas de las otras (lo que Hegel llama un "diferente indiferente").[59] Por eso engaña a la conciencia ordinaria.

---

[58] "'A' como idéntico consigo mismo es lo indeterminado; pero como determinado es lo contrario de esto. No tiene ya en sí únicamente una identidad consigo, sino también una negación, y con esto una diversidad de sí mismo respecto de sí". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 371.

[59] "Aquello que es diferenciado subsiste como diferente, indiferente respecto de otro porque es idéntico consigo mismo, es decir porque la identidad constituye su terreno y su elemento; o bien, lo diferente es lo que es, precisamente solo en su contenido, vale decir, en la identidad". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 368 (W., 6, 48)

Toda la estrategia de la *Lógica* consiste en probar que esta pretendida independencia es ilusoria. En efecto, para afirmar que dos cosas son diversas, es preciso que el pensamiento realice **dos operaciones**: primero, que las unifique respecto a algo que tienen en común (sin lo cual no son comparables), y segundo que el pensamiento las diferencie respecto a alguna otra determinación. Solo de este modo puede afirmarse que el derecho civil, mercantil y penal, son **diversos entre sí**. Es verdad que en la diversidad la tentativa por pensar a la cosa se encuentra confrontada por la relativa exterioridad de la cosa respecto al pensamiento y la relativa exterioridad de una cosa respecto a la otra. Por eso resulta indispensable comprender el trabajo del pensamiento que está activo: porque la diversidad no es un atributo de "las cosas" sino un esfuerzo del pensamiento que, primero las unifica y luego las diferencia afirmando que, bajo cierta determinación son iguales (son formas del derecho), pero bajo otra determinación son diferentes (uno es derecho civil, otro mercantil, y el último, penal). De este modo, el trabajo de identificación y diferenciación que realiza el pensamiento se ha convertido en las categorías de "igualdad" y "desigualdad": dos cosas son iguales o desiguales no por sí mismas, sino por la obra de la reflexión que bajo cierta determinación las declara "iguales" y bajo otra determinación las declara "desiguales". La igualdad y la desigualdad no son un simple dato empírico, sino un producto de la reflexión, un logro que debe ser reflexionado por sí mismo.[60]

Debido a esa apariencia de exterioridad de las cosas, la diversidad permite reconocer mejor algunas de las características del proyecto filosófico de Hegel. Ante todo, permite comprender lo lejos que se encuentra de la idea común de que el conocimiento es la tarea de "representar" de algún modo los objetos externos mediante el pensa-

[60] "Si algo es igual o no a otro algo, esto no atañe ni al uno ni al otro de ellos; cada uno de ellos de refiere solo a sí, es en y por sí mismo lo que es; la identidad o no identidad en tanto igualdad o desigualdad es la referencia a un tercero (el pensamiento) que cae fuera de ellos". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 369.

miento. Para esta filosofía, "conocer" no es "reproducir" o "imitar"; por el contrario, para ella "conocer" es reconstruir el objeto a través de sus determinaciones esenciales. Esto se percibe en la crítica que dirige a Leibniz a propósito del llamado "principio de los indiscernibles" que afirma que "todas las cosas son diversas entre sí", o en una formulación equivalente: "no hay dos cosas que sean iguales una a la otra".[61] Tal principio puede ser interpretado, como lo sugiere Leibniz, de manera empírica, lo que se tradujo en el espectáculo sorprendente de ver a las damas de la corte buscando en el bosque dos hojas idénticas con el propósito de refutar al filósofo. Entendido de este modo, el principio de los indiscernibles puede ser visto como una representación, fiel o infiel, de la realidad. Pero en la *Lógica* la cuestión se presenta de otro modo porque para ella el conocimiento no es "representación". Como se ha visto, es mediante el trabajo de va y viene entre una extensa serie de semejanzas y diferencias como el pensamiento reconstruye la igualdad a sí mismo del objeto. Es pues enteramente injustificada la acusación frecuente hecha a Hegel (incluso por parte de Marx) de que admite sin crítica la realidad para santificarla. El asegura, por el contrario, que a la razón no le basta con que las cosas "estén ahí": ella exige conocer la razón de ser de esas cosas, ella quiere conocer racionalmente lo que explica esa presencia. Hegel no parte de lo inmediato para luego confundirlo con el principio racional que lo justifica: a la inversa, él parte de un inmediato para disolverlo enseguida hasta encontrar, racionalmente, la serie de determinaciones que explican su existencia (la cual puede o no estar justificada por su concepto). Lejos de ser una apología de lo existente, Hegel propone hacer una crítica inmanente de esa presencia. Para él, no hay solo una diferencia de grado entre el conocimiento "representativo" y el conocimiento "reflexivo" sino una diferencia de naturaleza, porque el primero ignora el trabajo, accidentado y conflictivo que hace del conocimiento racional un problema a descifrar.[62]

---

[61] *Ibíd.*, p. 371.

[62] Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, *op. cit.*, p. 70.

El problema fundamental que la *Lógica* (como "ciencia del pensamiento") intenta resolver es explicar aquello que determina a un objeto y explicar qué es lo que, para el pensamiento significa "determinar" algo.[63] Nuevamente, si se le retira su aspecto empírico, el "principio de los indiscernibles" afirma algo relevante: expresa que, para el conocimiento no basta una multiplicidad de determinaciones una al lado de la otra, sino que solo importa la "diversidad determinada" la cual, mediante la "negación de la negación", mediante la negación de su otro, determina al objeto que está siendo pensado. La *Lógica*, al afirmar que un objeto es diverso de otro, lo hace bajo alguna determinación y así, el objeto contiene en sí mismo la negación de ese otro, es decir la diversidad de sí mismo en relación a sí. En síntesis, cada objeto es, necesariamente, la unidad en-sí de lo idéntico y de lo diferente, esto es, posee en-sí **la oposición**, que es la siguiente categoría lógica.

La oposición

Es un único movimiento de la reflexión el que define la desigualdad como **lo otro** de la igualdad y a esta como **lo otro** de aquella; una no es independiente de la otra, como si fueran "puntos de vista" externos al objeto, sino que cada una exige el "aparecer" de la otra. Como unidad negativa de ambas (pues la igualdad pasa a desigualdad y viceversa) la reflexión exhibe que ninguna subsiste por sí, pues cada una contiene a la otra: la igualdad es ella misma y la desigualdad, y la desigualdad es ella misma y la igualdad. Justo por este pasaje incesante ambas se suprimen como objetos auto subsistentes, y se convierten en momentos de la reflexión que las coloca en oposición de una a otra dentro de un único objeto que está siendo pensado. En la oposición, **el otro** de la cosa ya no es "cualquier otro", sino **su otro**,

[63] R. D. Winfield, "The method of Hegel's Science of Logic", en G. di Giovanni. *Essay's on Hegel's Logic*, State University of New York Press, Nueva York, 1990, p. 112.

su negación determinada; así, por ejemplo, el otro del derecho penal es únicamente el delito y ninguna otra forma de injusticia. Si en la diversidad la reflexión aparecía como algo "exterior" a las cosas, en la oposición muestra que, absorbiendo dentro de las cosas su negación, interioriza en ellas su diferente y con ello las determina. De este modo la reflexión se ha convertido en "determinante"[64] en el sentido de "constitutiva del objeto" que está siendo pensado.

La identidad abstracta que fue el punto de partida condujo a la diferencia absoluta y esta condujo a la diferencia determinada o diversidad. Si esta última parecía algo externo al objeto ahora, con la oposición esa diferencia se interioriza por completo; en efecto, la característica de la categoría de oposición es unificar, **al interior** de cada cosa tanto su identidad (positiva) como su diferencia (negativa). Todo lo que existe tiene en-sí un aspecto "positivo": la igualdad consigo mismo que se refleja sobre sí a partir de la relación de desigualdad; pero todo lo que existe tiene también en-sí un aspecto negativo: la desigualdad que contiene en-sí por su relación con su no-ser, con la igualdad. Lo "positivo" es el ser constituido por la reflexión en su igualdad consigo mismo, como negación de la negación de su otro, así que en su "vuelta a sí" contiene como determinación su relación a otro. Lo "negativo" es el ser que ha sido constituido por la reflexión pero por el lado de la desigualdad consigo mismo. Lo positivo y lo negativo contienen así a su contrario: cada uno es sí mismo y su otro y por ende cada uno tiene su determinación no en otro sino en sí mismo: cada uno se refiere a sí mismo solo refiriéndose a su otro.[65]

Cada cosa es en sí misma "positiva" en la medida en que su identidad ha sido establecida por el movimiento reflexivo que la opone a su otro, pero cada cosa es igualmente "negativa" en el sentido de que, fuera de ese enfrentamiento con el otro, no tiene ninguna iden-

---

[64] Ya no es reflexión "que pone o que presupone", sino reflexión "que determina".

[65] Estamos sintetizando un pasaje de G.W.F Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, contenido en la página 373.

tidad. Lo positivo y lo negativo son momentos que, por una parte guardan cierta autonomía y por la otra están íntimamente relacionados: ambos son "reflejados" (porque cada uno es el no-ser de su otro) e idénticos a sí mismos (porque cada uno es por el no-ser de su otro). En nuestro caso, el derecho penal existe en la medida en que el delito existe; el derecho penal es lo que es por la existencia del delito, esto es por medio de su no-ser. Pero en segundo lugar el derecho existe en la medida en que suprime a su otro, al delito: ahora es lo que es por medio del no-ser de su otro pues es mediante la supresión del crimen como el derecho se determina y se afirma, esto es se refleja en-sí, vuelve a sí ya reflejado.[66] El derecho y la injusticia son, cada uno, positivo y negativo: cada uno es lo otro de su no-ser y es igualmente el no ser de su no-ser, la cancelación de su otro, esto es, su propia afirmación.

No se trata (como el lector podría temer) de hacer complicados juegos lingüísticos. Lo que está en cuestión es más sustantivo: en efecto, afirmando que lo negativo es "algo en sí", positivamente algo, Hegel confronta aquellas filosofías que consideran que solo lo positivo tiene objetividad y consistencia, mientras que a lo negativo le conceden solo una presencia subjetiva y evanescente. Tradicionalmente, la filosofía sólo se ha interesado en pensar lo positivo de cada cosa, porque considera que solo este tiene una realidad asignable. Su metafísica afirma que solo el ser es real, que solo el ser es pensable y que el no ser no es, en absoluto. Hegel, por el contrario, afirma que lo negativo también tiene un ser y una determinación propia que le viene de **ser lo otro de lo positivo**: dado que cada uno de los términos se define únicamente a través de su reflejo en el otro, esto significa que este otro se refleja en-sí, vale decir, ese no-ser, es. En nuestro caso,

[66] "Lo positivo y lo negativo son, en primer lugar, momentos absolutos de la oposición; su subsistir es inseparablemente una única reflexión; es la única mediación en la que cada uno existe por medio del no-ser de su otro y por consiguiente por medio de su otro o sea de su propio no-ser". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968., p. 374 (W., 6, 57).

la injusticia puede ser abominable pero es una realidad que también posee determinaciones propias.

Al concederle esta presencia, Hegel sostiene que lo negativo es "posición total que reposa en-sí", esto es un momento en el que el pensamiento "deja de lado" momentáneamente al ser para prestar atención al proceso mediante el cual ese ser es constituido. Lo negativo es entonces aquello que impulsa al pensamiento a la búsqueda de una nueva identidad, esta vez reflexiva. Lo negativo hace avanzar el conocimiento porque es una "negación determinada": cada cosa es idéntica a sí pero en una identidad que se renueva cada momento, porque es lo **otro de su otro** (no de cualquier otro). Al hablar de "oposición intrínseca", la negación ya no se refiere a las diferencias simuladas (tales como que una persona no es una mesa o una silla, etc.), a esos simulacros de diferencia, sino a la negación determinada de la cosa con su otro, cuya unidad la conduce a una identidad superior. En nuestro caso, no es un error que, en busca de conocer lo que el derecho penal es, el pensamiento se ocupe de la parte positiva de su existencia, de sus manifestaciones, de su identidad a sí; pero es preciso que la reflexión reconozca que ocupándose **únicamente** de esa identidad positiva se descuida lo negativo (el delito) que es parte de su ser verdadero, porque solo gracias al delito desaparece la identidad primitiva del derecho. El delito quiere anular al derecho, pero al ser negado, al mismo tiempo reafirma a aquel. El otro del derecho penal es el crimen; toda otra negación resulta irrelevante porque lo que se piensa es la oposición inmanente por medio de la cual el derecho penal muestra que, intrínsecamente, no es sino lo negativo de su otro: el crimen.

Con la oposición empieza a hacerse perceptible el alma de todo movimiento, porque para que un algo (como el derecho penal) esté en movimiento, ese algo tiene que ser "siempre lo mismo" y "siempre diferente", siempre diferente sin dejar de ser, por ello, siempre lo mismo. Es justamente esa identidad siempre renovada por la dialéctica de lo positivo y lo negativo la que permite pensar al derecho penal como "unidad en la diferencia", como identidad en movimiento. Mediante la oposición lo otro (pero no cualquier otro) deja de ser sinónimo de exterioridad, de límite, para interiorizarse en la definición

esencial de la cosa. "Definir" una cosa no es excluir de ella todo lo que le es diferente sino incluir en la cosa **su diferente**.[67]

Adicionalmente –y esto es sumamente importante–, lo positivo y lo negativo hacen ver que lo que está en cuestión no es el objeto tal como existe inmediatamente, en el exterior del pensamiento, sino el objeto tal como está siendo pensado en su naturaleza esencial. Lo que es conocido mediante las determinaciones de la reflexión no es un objeto como se presenta inmediatamente sino la serie de relaciones por las cuales gradualmente se constituye su definición esencial, su verdad. Por ello, la identidad reflexiva es una síntesis que el pensamiento realiza al unificar en un único objeto toda la serie de determinaciones que lo definen mediante las negaciones determinadas con todos sus otros. En nuestro caso, el derecho penal no es algo en-sí, ya dado, que luego encuentra al delito, que también ya es algo en sí y que se le opone para que entre ellos se establezca una relación. Por el contrario, es porque existe una relación intrínseca entre el derecho penal y el crimen, su relación de oposición, su antagonismo, que tanto el derecho penal como el crimen llegan a ser algo en-sí. La categoría de oposición interiorizada muestra el propósito que anima a las determinaciones de la reflexión: ellas no tratan de insertar a un objeto pretendidamente existente en una serie de relaciones con otros objetos igualmente ya existentes. Si esto fuera así, la filosofía de Hegel sería una suerte de "funcionalismo". Pero el proyecto de Hegel es mucho más radical: es definir la manera en que tal objeto es constituido por el hecho de estar procesualmente en una serie de relaciones. La pregunta que la filosofía especulativa se hace no es ¿cómo entra el objeto en una serie de relaciones? sino ¿qué transformaciones sufre la definición de objeto por el hecho de que no se constituye sino

---

[67] "Cuando es cuestión de un algo, enseguida surge en nosotros el pensamiento del otro y sabemos que no hay únicamente algo, sino también otro. Ahora bien: el otro no es un ser que nos encontramos por accidente de manera que ese algo podría ser pensado aún sin él, sino algo que es en-sí, el otro de sí mismo y el límite de ese algo se hace algo objetivo en el otro". G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 92 ad. (W., 8, 197-198).

en y por una serie de relaciones?[68] Sin esta serie de semejanzas y desemejanzas, de diferencias determinadas que introducen en él la oposición, el objeto simplemente no tiene ninguna identidad. Así, a la noción de objeto como algo dado en la experiencia sensible se le retira la inmediatez y se muestra que lo que verdaderamente es, lo debe a la trama extensa de diferencias determinadas con sus otros. El derecho penal y el crimen no son algo por sí mismos, sino momentos de una oposición intrínseca dentro la acción humana que determina esencialmente a uno y al otro.

A diferencia de otras filosofías, para las cuales lo positivo y lo negativo son simplemente "signos" agregados a las cosas: (+A) y (-A), los cuales sin embargo dejan imperturbable a la cosa (A), en la oposición especulativa la cosa no puede permanecer intacta fuera de la relación. Ciertamente el derecho penal y el crimen son algo positivo en la realidad, pero también son algo determinado uno por el otro y por tanto el derecho penal contiene en-sí su negativo y el crimen contiene en si su negativo: ambos son asignación recíproca de identidad y por ende ninguno puede ser definido en ausencia del otro. El derecho penal y el crimen son a la vez, desde un mismo punto de vista, positivos y negativos: cada uno vive la tensión interna de esa oposición en-sí. Lo que está en juego es la concepción filosófica de lo que es un "objeto" pues para esta filosofía ningún objeto puede reclamar una vida independiente del pensamiento y de otros objetos, con lo cual se confronta el dogmatismo metafísico de la conciencia ordinaria que siempre desea conferir una subsistencia autónoma a cada objeto.[69] El objeto que contiene en-sí lo positivo y lo negativo simultáneamente es un objeto intrínsecamente contradictorio, que es nuestra siguiente categoría.

---

[68] Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, *op. cit*, p. 80.

[69] Esta diferencia de la esencia como oposición interiorizada en el objeto resulta incomprensible para la conciencia ordinaria que la presenta bajo la forma de una proposición: "de dos predicados opuestos, solo uno le conviene a algo y no hay un tercero". Comentario de Hegel: "Esta proposición de la oposición contradice de la manera más expresa la proposición de la identidad ("todo es idéntico a sí")

La contradicción

Al inicio, el derecho era idéntico a sí pero indeterminado, por tanto, vacío, "abstracto"; ahora, el derecho penal es algo "positivo", idéntico a sí pero lleno de las determinaciones adquiridas por su otro, el delito. La negatividad se ha introducido en el objeto: en reemplazo a la proposición del "tercero excluido" que reza así: "algo es, o bien una cosa [...] o bien otra cosa", habría que afirmar **todo contiene en-sí la oposición**. "No hay en realidad, en ninguna parte, ni en el cielo, ni en la tierra, ni en el mundo espiritual algo tan abstracto como "o bien" [...] "o bien", como lo afirma el entendimiento".[70] La conciencia ordinaria no puede creerlo: para ella, el derecho penal y el crimen son diferentes pero esta diferencia los hace indiferentes uno al otro. La filosofía especulativa borra esta indiferencia y asegura que cada cosa es ella misma y su diferencia, juntas, es decir, **todo en sí mismo es contradictorio**. Si realmente quiere comprenderse a Hegel, es preciso detenerse con cierto cuidado en el concepto de "contradicción". Pedimos pues al lector que tenga cierta paciencia.

Todo es contradictorio en sí mismo. El derecho y la injusticia son, en y para sí, contradictorios: "[...] son positivos y negativos en-sí, no fuera de la relación sino debido a esta relación y justamente como relación que excluye, constituye la determinación o el ser en-sí de cada uno de ellos".[71] **La contradicción es la conclusión lógica del traba-**

---

en tanto que un algo debe ser, según una, solamente la relación a sí, pero según la otra su opuesto, la relación con su otro". G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 119. Mantener juntos, en la misma doctrina la proposición de la identidad y la proposición del tercero excluido es una contradicción pero la conciencia ordinaria no lo percibe siquiera: "La proposición del tercer excluido es una proposición del entendimiento determinado que quiere mantenerse alejado de la contradicción y haciéndolo, cae sin saber en ella". G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 119.

[70] *Ibíd.,* § 119 agregado 2.

[71] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 375.

jo mediante el cual el pensamiento busca definir la identidad de la esencia del objeto. En tanto que punto de llegada, la contradicción es la forma acabada, la verdad, de todas las determinaciones vistas previamente. Para dejarlo claro: cada una de las determinaciones por las cuales hemos debido pasar (la identidad, la diferencia, la diversidad, la oposición) **eran ya** la contradicción, pero bajo una forma insatisfactoria, porque en grados diversos cada una suponía aún algo externo al proceso de unificación del objeto. En la contradicción esa alteridad relativa ha desaparecido por completo: la contradicción ya es "el completo retorno a sí del pensamiento a partir de su ser puesto".[72] Con la contradicción ya nada subyace externo a la imbricación absoluta del ser y del pensamiento sobre ese ser. Ella es la unidad completa del ser y del pensamiento, lograda **en** el pensamiento, pero en el pensamiento **de un ser**.

La contradicción es uno de los desafíos más grandes que la filosofía especulativa presenta a la metafísica tradicional. En primer lugar porque con ella se reconfigura por completo la relación entre ser y pensamiento mostrando que ambos son diferentes, y sin embargo solo son en una unidad indisoluble por la cual tienden a identificarse e igualmente se repelen. No es verdad, dice la contradicción, que el ser sea **una cosa** y el pensamiento sea **otra cosa** y que luego ambos se encuentren en un momento arbitrario. No hay un mundo de cosas antes del pensamiento y no hay un mundo de ideas carente de objetividad. La Doctrina de la esencia ha mostrado que lo único verdadero es un proceso, sin inicio ni final, por el cual tienden a identificarse uno al otro, a la vez que se repelen uno al otro. Esta unificación se lleva a cabo tanto en el pensamiento (y de ello se encarga la *Lógica*) como en el plano del ser (y de ello da cuenta la *Fenomenología*). Veamos, en primer lugar, lo que sucede **en la actividad el pensamiento**.[73]

---

[72] Béatrice Longenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, *op. cit.*, p. 87.

[73] Más adelante veremos lo que sucede en el plano epistemológico.

La contradicción ha mostrado que una vez que la alteridad ha sido subsumida en la identidad reflexiva del objeto, tiene sentido afirmar que este es la unidad del ser y su no-ser. La reflexión ha reconstruido al objeto en su totalidad como unidad de su ser y de su otro y asegura que no hay nada más que perseguir. Si observamos el proceso desde el punto de vista del exterior, esto ha significado un abandono y una conversión: un abandono, porque el objeto dejó atrás su ser inmediato y ha sido transformado en "ser pensado". Entre el ser y el pensamiento no hay separación insoluble sino reunificación, pero al precio de "suprimir" la inmediatez del ser externo. Una conversión también porque la unificación existe del único modo en que la lógica puede lograrlo: convirtiendo al objeto real en pensamiento. Claro está que ese ser pensado ya no es el ser sensible, pero solo de este modo puede hablarse de "unificación", porque ahora el "ser pensado" es **de la misma naturaleza** que el pensamiento que lo piensa. Debido a que estamos en el plano de la *Lógica,* la contradicción se presenta como una proposición: "Todas las cosas son en sí mismas, contradictorias". Esta proposición es más adecuada que las anteriores expresiones de la diferencia porque hace explícito que la contradicción es una determinación de la esencia, de la reflexión y no "de las cosas". "Todas las cosas son en sí mismas contradictorias" no se refiere al ser de la experiencia sensible sino al ser pensado, pues la expresión "en sí mismas" notifica que se ha efectuado el movimiento del pensamiento que define la esencia (y no la simple apariencia) de cada cosa. "Toda cosa es contradictoria" porque cada una de sus determinaciones le ha sido atribuida por su relación con su otro y no es un predicado que le pertenezca en tanto que cosa independiente. Para Hegel, la contradicción no es pues un atributo "de las cosas" que el pensamiento habría descubierto en ellas pues, como sabemos, en el mundo sensible solo están los objetos externos, mudos en su realidad. En cambio, la contradicción es una categoría indispensable para el conocimiento de los objetos porque, para que el pensamiento alcance su definición esencial, este debe pasar, irremediablemente, por la contradicción.

Este es un punto esencial si se quiere comprender el proyecto filosófico de Hegel; para este, la existencia de las cosas sensibles y

cambiantes no ofrece ninguna duda. Su filosofía no se siente obligada a probar la existencia del mundo externo; afirma simplemente que, cuando se trata de conocer esos objetos externos en su verdad esencial es preciso abandonar esa realidad inmediata para convertirla en conceptos. Si "conocer" quiere decir que haya concordancia entre el objeto real y el pensamiento, entonces es indispensable convertir al objeto real en categorías, porque sólo de este modo puede haber homogeneidad entre el objeto pensado y el pensamiento que lo piensa. La filosofía no tiene necesidad de probar la existencia de las cosas sensibles, sino sólo de comprender el movimiento de pensamiento por el cual nosotros, seres pensantes, reconocemos esa presencia indiscutible. Conocer las cosas, "tal como son en sí mismas", esencialmente, es una tarea de la reflexión y no de la sensación porque, como se ha visto, implica poner al objeto en relación con su otro, con todos sus otros, y quien dice "relación" está diciendo "obra del pensamiento". Mediante esa transformación el pensamiento conoce la esencia verdadera de las cosas, sin que estas pierdan por ello ni un ápice de su realidad objetiva. Y lo que la *Lógica* ha mostrado es que en esta transformación la contradicción aparece, inevitable, en el trabajo del pensar. La contradicción es entonces la prueba de que, para Hegel, el pensamiento no es el "espejo de la naturaleza", sino la **reconstrucción conceptual de la naturaleza**.

La conversión del objeto inmediato hacia su comprensión esencial implica una actividad incesante del pensamiento. Para Hegel, el pensamiento no se limita (como sucede en Kant) a realizar una síntesis de los datos provenientes de la sensibilidad para construir un esquema. Lo mismo que para Aristóteles, para Hegel el pensamiento no es nunca pasivo sino que es **actividad pura**. Existe sin duda un momento de receptividad del dato empírico, pero ese momento es simultáneo y no previo, a la organización conceptual que permite integrar ese acto en la experiencia. Ciertamente, en su actividad, el pensamiento debe enfrentar dos momentos opuestos: primero, hay una diferencia real entre el ser sensible y el pensamiento y segundo, hay una diferencia, esta vez interna al pensamiento, entre la multiplicidad de determinaciones y la necesidad de unificarlas en un objeto específico. En otras palabras: la conversión que conduce a la definición esencial del ob-

jeto es doblemente contradictoria: por una parte ese objeto se ofrece como una existencia sensible mientras que su comprensión requiere que esa inmediatez sea cancelada para insertarlo en la trama de relaciones que lo determina y lo explica; por otra parte, para que sea "idéntico a sí" es preciso que esa multiplicidad de determinaciones sea sintetizada en ese objeto. Al insistir en esta doble contradictoriedad, Hegel quiere probar dos cosas en oposición a Kant: primero que la necesidad de pasar por el ser externo no implica preservar la idea de una exterioridad irreductible, de una "cosa-en-sí" inalcanzable para la reflexión, pues **toda exterioridad** es subsumida en el proceso, convertida en determinación pensada. Segundo, mediante la contradicción Hegel quiere probar que la multiplicidad de determinaciones del objeto no es una serie infinita e inagotable de condiciones que el pensamiento nunca logrará a colmar (lo "incondicionado" en Kant). A través de la contradicción, la serie de condiciones no es una cadena infinita sino **un círculo**, pues la contradicción es la salida hacia el otro y la vuelta hacia sí desde ese otro en un retorno que se cierra en sí mismo y que no se detiene sino hasta que, mediante las determinaciones, se agote la esencia del objeto que está siendo pensado. En síntesis, la filosofía especulativa confronta en el plano epistemológico la idea de que siempre habrá un algo, una "cosa-en-sí" inefable e inexpresable más allá de nuestro alcance y confronta igualmente la idea de que el conocimiento es una línea asintótica que se aproxima pero no alcanzará nunca el conocimiento completo y verdadero de las cosas, el cual seguirá siendo un ideal. La epistemología militante de Hegel consiste en asegurar que **conocemos las cosas tal como son, en su verdad, en su razón de ser definitiva** y que, en el conocimiento, no hay lugar filosófico para la melancolía.

La contradicción militante

La contradicción es un nuevo modo de pensar al objeto y por consiguiente altera la manera común de concebir una comunidad de objetos. En efecto, para la conciencia que se representa al mundo como una serie de existencias separadas, primero cada cosa es algo (y por

ende posee una esencia independiente) y luego, cada cosa es diferente de la otra. Entonces, en su intento por pensar cada cosa, la conciencia separa una serie de determinaciones y las aplica a modo de definición de aquel sustrato que llama "sujeto", que funcionará como soporte de esos predicados. Se dirá, por ejemplo, que Dios es eterno, justo, bondadoso, que está en las alturas, etc. Hegel llama "entendimiento" a esta facultad de asociar, en un sustrato dado, la serie de determinaciones finitas y limitadas. Definidos de este modo por el entendimiento, los objetos, tiesos cada uno en su ser, son diversos, vecinos unos de otros y nada más. Cada uno es idéntico a sí con exclusión del otro, lo que confirma a cada uno en su independencia y a todos y cada uno en su aislamiento. La comunidad de esos seres plenos en sí mismos reúne una pintoresca multitud de diferentes: cada ser es y el otro es también, y este sencillo "también" es responsable de unificar el espacio en que todos coexisten: "Dios es y nosotros somos, también; esta es una mala síntesis, una transacción equitativa. Es el modo de la representación que consiste en considerar cada lado tan sustancial como el otro, en honrar a Dios situándolo en el más allá, pero atribuyendo también un ser a las cosas finitas en el más acá. La razón no puede contentarse con ese criterio igualitario, con esa actitud indiferente".[74] La contradicción ofrece un concepto diferente del objeto y de la comunidad de objetos, porque la definición esencial de un objeto no se obtiene por la acumulación de predicados puestos uno al lado del otro sobre un sustrato dado, sino por la unificación sintética de sus determinaciones provenientes de la negación de sus otros. Sin esa trama de relaciones con sus otros, el objeto no posee ninguna identidad, de manera que la comunidad no es un conjunto de indiferentes que se excluyen entre sí, sino una serie de relaciones por las cuales en **cada objeto** está incluido **su** diferente.

La metafísica que subyace al entendimiento tiene como respaldo la evidencia que le ofrece la conciencia ordinaria: las cosas tienen un ser y están aisladas entre sí como entidades aparentemente auto-

[74] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la Filosofía*, traducción Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, vol. III, p. 303.

subsistentes. Para ese entendimiento la idea de que la contradicción podría participar de la constitución de tales cosas le resulta impensable. Si comienza por aceptar que cada cosa es en sí, y plenamente, ¿dónde podría alojarse su no-ser? Sabe que existe el otro pero únicamente como algo exterior, como un límite que de alguna manera afecta a la cosa pero nunca al grado que llegue a comprometer su identidad básica. Para este entendimiento, que no se asigna otra tarea que la de representar idealmente la comunidad de cosas separadas entre sí, la alteridad de cada cosa es **otra cosa**, algo externo. En este mundo de seres plenos e independientes, la contradicción no puede ser más que una anomalía, una aberración producto de un pensamiento incontrolado; en breve, una enfermedad del pensamiento, lamentable pero afortunadamente prevenible y pasajera. La abstracción con la que actúa el entendimiento común es comprensible, porque dar a la negatividad alguna participación en la definición esencial del ser equivale a negarle al objeto empírico su primacía para entregarla a la relación (es decir algo conceptual) en que ese objeto es constituido. Por ese camino, el entendimiento pronto tendría que aceptar algo que es más relevante que su empirismo, algo que no está en el objeto inmediato sino en la negación a su otro y a sí mismo, esto es, que el ser es esencialmente relación contradictoria a su otro. Recurre entonces a su metafísica espontánea (y hoy la llama pos-metafísica) declarando que lo que se contradice no es nada, que la contradicción no se deja pensar, que lo que no es tangible no es verdadero, que la dialéctica es un simple juego de manos y que debe ser recluida entre los productos de una mentalidad primitiva.[75]

Contra esta descalificación de la dialéctica, la filosofía especulativa insiste en que la contradicción es "la determinación más

[75] "El horror que el pensamiento representativo experimenta habitualmente frente a la contradicción, lo mismo que la naturaleza ante el vacío, rechaza esa consecuencia; en efecto, se detiene en la consideración unilateral de la solución de la contradicción en la nada y no reconoce el lado positivo de esta, según la cual ella (la contradicción) se convierte en **absoluta actividad** y absoluto fundamento". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 388.

profunda y más esencial" pues en ella reside toda vitalidad, todo movimiento. ¿Qué es lo que está en juego en esta discrepancia? Pues es justamente la metafísica espontánea que cree encontrar cobijo en el principio lógico que afirma que a ningún ser le convienen dos determinaciones contrapuestas. Ahora bien, se ha mostrado que la contradicción hegeliana **no introduce** dos determinaciones contrapuestas **en un sujeto ya constituido**. Hegel acepta ese principio y no busca convencernos del absurdo de que el derecho es, simultáneamente, injusticia. Pero es exactamente esa metafísica empirista de la identidad la que hay que cancelar. Introducir lo negativo en el ser (el derecho) no significa anexar algo nuevo a un ser que ya existe, sino mostrar que, para ser reconocido en la existencia, cada objeto (como el derecho) ya contiene esa determinación contrapuesta con su otro. Por eso la dialéctica de Hegel considera haber superado a grandes pensadores de la contradicción, como Heráclito. A pesar de la gran admiración que le profesa, Hegel reprocha a Heráclito haber oscurecido la profundidad de su pensamiento refiriéndose a la dialéctica como la unión de dos cosas que, en sí mismas, son plenas e independientes. Asegurar que "la guerra y la paz son lo mismo" es arriesgar a que la dialéctica sea arrojada al ridículo pues pretende enseñar que dos cosas que son absolutas en sí, finjan estar íntimamente relacionadas. Si dos cosas son, cada una por su parte, es un error asegurar que son "lo mismo". Este es el punto de escisión: para la filosofía especulativa, la negación en el ser no es postular otro ser como si fuese su negación, sino pensar esa alteridad intrínseca como **constitutiva de la identidad reflexiva** de cada cosa. El derecho penal, en su definición esencial (y no en su inmediatez) es aquello que se determina por la negación de las figuras del delito y es por esta negatividad interna que ese derecho es siempre el mismo y siempre cambiante, respondiendo al movimiento que le imprime esa negatividad esencial. Por eso resulta indispensable demostrar que no hay independencia alguna entre identidad y diferencia y con ello desterrar el axioma clandestino de la metafísica del entendimiento, según el cual es posible una definición esencial del objeto en ausencia de su relación con su otro.

Más aún, alojando la negatividad en la definición esencial del ser, la contradicción subraya la radical finitud de todo lo que existe, la absoluta transitoriedad de todas las cosas.[76] Colocando al no-ser en la esencia de lo que es, esta filosofía devuelve a la **finitud** su sentido primitivo de "evanescente" y asegura que, si un ser es finito, lo es porque en su esencia contiene su no-ser puesto que es justamente "finito". Ciertamente, todas las filosofías aseguran que de ningún modo confunden lo finito con lo absoluto, pero la metafísica que adoptan las conduce a privilegiar la permanencia del ser en detrimento de su precariedad. Puesto que su metafísica les dificulta pensar lo negativo, ellas dan preeminencia a lo positivo, sin restricción. Reconocen que el ser finito es una realidad limitada pero piensan que, al fin y al cabo, es una realidad. Admiten que lo finito se extingue, pero a ese "ser que pasa", nunca le otorgan el sentido de "lo pasajero".[77] Y puesto que de los seres finitos subrayan sobre todo su ser y no su finitud, entonces la extinción de ese ser, su paso a otra cosa, es siempre el resultado de una fuerza exterior, de algo que le adviene como catástrofe.

La contradicción, por el contrario, introduce en la definición esencial del objeto el sentido de "esencialmente perecedero". A pesar de las apariencias sensibles, los objetos no **son** y luego **dejan de ser**, porque desde el primer momento **su existencia finita y transitoria es la unidad de su ser y su no-ser**. Los objetos (como el derecho) son "lo que siempre está fluyendo". Naturalmente, con ello se inscribe en el ser la triste certeza de su fin ineludible, pero esto tiene el aspecto positivo de mostrar que hay algo que subsiste y permanece: el movimiento mismo, lo absoluto. Esta es justamente la demostración lógica de ese absoluto: puesto que el ser es finito, no es auto-subsistente, no tiene un fundamento en sí mismo, sino en algo más que lo une a su otro: es el proceso al que pertenece y que es lo único absoluto e imperecedero. Es debido a que lo finito alberga en sí mismo su no-ser, esto

[76] Aquello que Marx llamaba "el carácter revolucionario de la dialéctica".

[77] Gérard Lebrun, *La patiente du Concept. Essai sur le discours hégélien*, Éditions Gallimard, París, 1972, p. 243.

es, que es contradictorio, que se puede concluir que su verdad reside en la unidad de su ser y su no-ser, de él y de su otro, y es esta unidad la que otorga fundamento a cada uno de esos seres contingentes. El derecho, en nuestro caso, es una realidad, pero una realidad finita, incompleta, pues contiene en sí la posibilidad de la injusticia. Ahora bien: la unidad de derecho y la injusticia es un proceso en el que, negándose mutuamente sin cesar, la libertad que asegura el derecho (de propiedad, de intercambiar) se hace real, efectiva. Sólo este proceso es duradero e infinito y dentro de él se configuran una y otra vez las diversas figuras que adoptan tanto la injusticia como el derecho. Esto es lo absoluto: el proceso infinito que otorga su significado y sus transitoriedad a las cosas limitadas pues al fin y al cabo son seres "finitos": "En la manera acostumbrada de silogizar, el ser de lo finito aparece como el fundamento de lo absoluto: por el hecho de que un ser finito existe, existe lo absoluto. Sin embargo, la verdad es esta: que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice a sí misma, es decir, porque **no existe**, por eso existe lo Absoluto. En el primer sentido, la conclusión del silogismo suena así: el **ser** de lo finito es el ser de lo Absoluto, pero en el segundo sentido suena así: el no-ser de lo finito es el **ser** de lo Absoluto".[78]

La contradicción pretende pues dar cuenta **de toda la objetividad** de las cosas: del hecho de que **son** y también **cambian y dejan de ser**. ¿Qué entender entonces por "objetividad"? Que en el mundo de las cosas sensibles el movimiento es un hecho indiscutible; en ese mundo, las cosas externas nacen, mudan y se extinguen. La filosofía no tiene necesidad de probar que existe el movimiento; su tarea consiste en comprender conceptualmente el hecho incontestable de que las cosas están en permanente transición. La contradicción es la categoría con la cual la filosofía especulativa busca hacer inteligible ese movimiento indiscutible. Por eso ella es la fuente de toda vitalidad. En nuestro caso, el derecho, como ser finito, es cambiante en y para sí, no solamente en el pensamiento sino en la acción real, en

[78] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 386.

la vida efectiva, y por su oposición intrínseca con la injusticia, cambia en un sentido definido y no arbitrario. Él es pues, objetivamente, contradicción. La esencia contradictoria de las cosas es la verdadera objetividad, pero no como la simple presencia de las cosas externas, sino de las cosas externas con el agregado conceptual del pensamiento que hace inteligible ese movimiento. La verdadera objetividad de las cosas transitorias es su unidad con el proceso que las constituye y las fundamenta.

La contradicción es la categoría que ha resultado de la unidad de lo positivo y lo negativo. Ella misma contiene pues estos dos aspectos: en su aspecto negativo ella es movilidad absoluta, de lo uno a lo otro sin permanecer ni en lo uno ni en lo otro. En su movimiento incesante, los dos momentos, el del ser y el del no-ser se suprimen en el proceso mismo que los pone. Tratar de permanecer en ese movimiento incesante puede conducir al escepticismo radical: a todo objeto conviene una determinación y también la determinación opuesta, lo que conduce a la afirmación de que nada es estable, nada permanece. El que la contradicción se mantenga en su aspecto negativo se traduce en la confusión y la desesperación que produce el sofista, quien encuentra razones para todo, para todo derecho y para toda injusticia, sin lograr afirmar ninguna de ellas como más válida que otra.

Pero la contradicción también tiene un aspecto positivo cuando la negación de su otro se convierte en determinación del objeto, en una identidad renovada, pues posee un fundamento más amplio que él mismo. Cuando se resuelve de manera positiva, la contradicción ciertamente disuelve la identidad original abstracta, pero con el fin de mostrar que lo existente no está simplemente ahí, arbitrario, sino que tiene una razón de ser que se obtiene y se reafirma en su salida hacia otro y su vuelta a sí. Desde luego que en este proceso la primera negación debe ser suprimida para que su vuelta a sí sea una forma superior de objetividad. Esta supresión de la negación no es inútil pues su resultado es una identidad restaurada, una igualdad que incluye en sí a su negativo. En nuestro caso, el derecho, para afirmarse como real debe negar el delito que pretendió a su vez negarlo, pero esta negación del crimen y su vuelta a sí conduce al derecho a una existencia más determinada, más concreta, como derecho penal.

El derecho existe positivamente y se confirma constantemente, pero como resultado de la negación de su negación.

Sin embargo, este movimiento no se muestra ante la mirada sensible, sino ante la mirada conceptual. Una vez que el devenir se ha realizado, sólo queda ante la conciencia el derecho en su presencia positiva, pero esta no declara el proceso del que proviene. El ser es siempre algo que es, pero **no manifiesta** el proceso que lo ha llevado a ser lo que es. El entendimiento intuye de manera sorda que en el ser está presente su no-ser, intuye que la negación está presente, puesto que ha devenido, pero la positividad de lo sensible que tiene ante los ojos le oculta que esa inmediatez no es inmediata, sino mediación. El que la contradicción se resuelva positivamente en la existencia del ser no exime que, para pensar la verdadera identidad esencial sea necesario recorrer todo el proceso reflexivo que constituye su esencia, su razón de ser: "Lo que en general mueve al mundo es la contradicción y es ridículo decir que la contradicción no se deja pensar. En esta afirmación solo hay una cosa justa: que no es posible mantenerse en la contradicción y que esta se suprime a sí misma. Pero la contradicción suprimida no conduce a la identidad abstracta, porque esta no es más que uno de los extremos de la oposición".[79]

La contradicción es un punto de no-retorno, la categoría ante la cual no cabe más que coincidir con la filosofía especulativa o rechazarla por completo. Esta filosofía hace descansar en la contradicción la comprensión racional de la vitalidad de todo lo que existe (el ser, el pensamiento, el Espíritu). Y esta es, agrega la *Fenomenología*, la mayor verdad, lo único que permanece: un movimiento que no tuvo comienzo y que no tiene final asignable: "Lo verdadero es de este modo el delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mimo. Ese delirio es al mismo tiempo la quietud traslúcida y simple".[80]

---

[79] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 119, agregado 2.

[80] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, traducción Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 32.

Finalmente, la contradicción se revela como una nueva forma de pensar al objeto y no un nuevo "método" aplicable a los objetos. Como se ha visto, ella pertenece a las "determinaciones de la reflexión", esto es al itinerario mediante el cual el pensamiento persigue la definición esencial del objeto. Este movimiento de las determinaciones es específico a cada objeto e intransferible: sus negaciones determinadas le incumben a él y a ningún otro, pues sin esta trama relacional tal objeto carece de contenido, literalmente carece de identidad a sí. El movimiento dialéctico de las categorías es inseparable de él. Por eso, la dialéctica hegeliana no puede erigirse como un "método" independiente que pueda aplicarse indistintamente a cualquier objeto externo; ella no es un "útil", una "herramienta" para el pensamiento, sino la **actividad misma del pensamiento**, actividad que para él, es obligatoria. En contrapartida, aquello que resulta de la contradicción ya no es el puro ser sensible, sino el ser devenido inteligible, el ser en su completa inteligibilidad, esto es, el ser que muestra que tiene un fundamento absoluto. Estas últimas (fundamento, Absoluto), serán las siguientes categorías lógicas a las que volveremos después de visitar la doctrina de la pena en la *Filosofía del Derecho*.

La eliminación del delito: la teoría de la pena

La injusticia se ha mostrado como negación: ella hace patentes las limitaciones del contrato y en su forma extrema, como delito, es una completa cancelación del derecho. Pero al cometer un delito, el infractor no solo violenta un acuerdo o arrebata la propiedad de un objeto externo, sino que daña algo más profundo: el régimen de libertad que las voluntades libres intentan construir. La acción injusta se revela entonces como una ruptura más sustantiva, más compleja, que afecta el reino del Espíritu.

La injusticia es un problema porque tenemos un mundo en el que los derechos de la "persona" son demandados y reconocidos como indispensables para la libertad y, sin embargo, en los hechos son re-

futados en el acto de su violación.[81] Sin embargo, la Idea de derecho, como algo que proviene de la voluntad libre, del Espíritu, no es tan débil como para permitir que una voluntad individual cancele o destruya tal realización de la libertad. El Espíritu no solo exige la nulidad de la injusticia cometida, sino que realiza efectivamente esa exigencia, nulificando la injusticia. La negación del derecho cometida por el delincuente debe ser, y será, negada; la contradicción, resuelta. El derecho deberá convertirse en leyes e instituciones que castigan. La injusticia introduce así algo repulsivo en el derecho (pues castiga, hace sufrir), pero si la idea de libertad debe ser tan amplia como la vida y debe estar presente en todo lo que se persigue, entonces ella debe dar cuenta de **todos** los aspectos de la acción humana aun los menos agraciados. La idea de libertad (y de derecho) no debe ser una abstracción compuesta únicamente de satisfacciones, que recurra solo a los momentos agradables de la experiencia con el fin de combinarlos externamente en la imaginación. La vida efectiva, la que efectivamente es, resulta de la unidad del bien y del mal y los contiene a ambos, aunque naturalmente no los confunda. La injusticia es un ser imperfecto, una negación, mientras el derecho es la vida en su continuidad, pero si se omite la relación antagónica entre ambos, el derecho quedaría como un ideal, suspendido en el aire, y la injusticia quedaría como una aberración, como algo incomprensible a la razón, a pesar de que es una acción consciente humana. Naturalmente, que la contradicción sea resuelta con la eliminación de la injusticia, no deja al derecho inmaculado pues como algo real, ahora castiga y penaliza, pero tampoco la injusticia queda intacta y aún si no se trastoca en el bien, al menos plantea el problema de un orden restaurado en el que el delincuente puede encontrar, ahora como agente moral, una reconciliación con el régimen de libertades que violentó.

Conviene iniciar considerando que la negación de la negación provocada por la injusticia ocurre aun en el dominio del derecho "abstracto", esto es del reino de las "personas", conciencias vinculadas

[81] Gabriel Amengual Coll, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, *op. cit.*,

únicamente a las cosas de las que son propietarias y que se consideran independientes entre sí. En esta esfera, "delito" es aquello que impide que se haga efectivo el concepto de "derecho abstracto" y por ende es la infracción de los derechos de propiedad, el incumplimiento de los contratos y las querellas civiles, y nada más. La libertad descansa aquí en los "objetos externos" de manera que la autoconciencia se ha alienado en ellos con el inconveniente de que, puesto que le son externos, pueden serle arrebatados por la fuerza. La violencia irrumpe aquí porque en este momento "abstracto", la libertad de la voluntad solo está reflejada en los objetos externos y por tanto esa libertad está capturada por estos y sometida a su necesidad: "Lo único que puede ser lesionado es la voluntad **existente**, pero esta, al penetrar en la existencia, ha entrado en la esfera de la extensión cuantitativa y de las determinaciones cualitativas [...]".[82] Como sabemos, la voluntad misma no puede ser coaccionada, pero su actual dependencia de los objetos externos (entre los que se encuentra su propio cuerpo) provoca que pueda ser atacada violentamente en estos.

Alguna filosofía que, como el estoicismo, solo valora la libertad interior, podría argumentar que ese ataque a los objetos externos carece de importancia, porque para mi libertad interior todos esos objetos son indiferentes. Hegel piensa, por el contrario, que la libertad meramente interior no es una verdadera libertad y que el primer paso hacia esta es la exteriorización de la propiedad como "la existencia concreta y determinada (que la voluntad) debe tener como Idea".[83] Es por eso que los objetos de los que la "persona" es propietaria no son "cosas indiferentes" sino el **ser manifiesto** de su voluntad libre. Si la actualización de la libertad consiste en darse presencia efectiva, entonces violentar su expresión en esos objetos es destruir su libertad.[84]

p. 140

[82] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 96.

[83] *Ibíd.*, § 96.

[84] Gabriel Amengual Coll, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, *op. cit.*, p. 139.

De aquí surge que, si el delito es una violencia, la negación del delito debe ser también una violencia. En otras palabras, el restablecimiento del derecho abstracto que afecta a las cosas solo exteriores, será por definición igualmente coercitivo. Esta coerción segunda mediante la cual se restaura el derecho abstracto no es más que otra prueba de las limitaciones de este, porque castigando puede hacer sufrir a un ser humano, pero de ningún modo puede mejorarlo; es demasiado poco si se pretende que ese derecho coercitivo defina las relaciones humanas en su totalidad.[85]

En la *Filosofía del Derecho*, la teoría de la pena es justamente esa negación de la negación al derecho que es la injusticia. Como negación de la negación, su tratamiento está lleno de categorías que remiten a la *Lógica*. El § 97 concentra tales categorías. En este parágrafo, se sostienen básicamente dos tesis: la nulidad de la lesión al derecho por parte de la injusticia y, en segundo lugar, la necesidad de que el derecho vuelva a sí como algo positivo, real, desde la negación de su negación. Respecto a lo primero: el § 97 insiste en que la lesión al derecho "tiene una existencia en sí misma nula". Para algunos comentaristas declarar "nula" la violación al derecho parece un absurdo. Pero ello se explica por la naturaleza **lógicamente deficitaria** del ser de la injusticia. Tal nulidad se explica de varias maneras: la injusticia es un ser dependiente, que no se debe a sí mismo, que carece de sustento propio, un ser que no es sino "ser-para-otro". En segundo lugar, tal lesión es "nula", en el sentido de "contingente" pues contingente es una acción que puede ser o puede no ser, es decir, es arbitraria. En efecto, la injusticia proviene de la posibilidad latente de que alguna de las voluntades rompa el acuerdo: la injusticia es la contingencia inherente al contrato que irrumpe porque este no tiene los medios de asegurar que cada voluntad elegirá, entre todos los móviles posibles

[85] En la tradición liberal, el derecho a la propiedad suele estar asociado a consideraciones y obligaciones morales. En Hegel, por el contrario, la esfera del derecho abstracto corresponde únicamente a las relaciones inter-personas, conciencias para las cuales solo vale el cumplimiento de obligaciones jurídicas, sin añadidos morales. La moralidad vendrá más tarde porque es un dominio más concreto de la vida social.

de su actuar, el cumplimiento del acuerdo. En tercer lugar, la existencia misma de la injusticia es una nulidad, porque siendo una negación momentánea de algún aspecto del derecho, su presencia está destinada a ser suprimida; su ser deficiente se hace patente en que ella **reclama su propia eliminación**, que será violenta: "esta existencia es lo contrario de sí misma y por tanto en sí misma nula".[86] La injusticia es, desde el punto de vista lógico, un ser deficitario, contingente, que exige su propia anulación.

Si ahora observamos la injusticia desde el punto de vista de la acción humana, encontramos el mismo déficit: el delincuente ha hecho prevalecer su arbitrio oponiéndose al derecho reconocido por los demás, el que permite la libertad de cada uno. La acción del malhechor tiene lugar, obviamente, en la existencia inmediata, pero desde el punto de vista de su concepto de voluntad libre, esa acción es mutilada, "nula", porque abre una brecha entre él y la voluntad general que debía ser la suya propia (y su voluntad suprema y mejor). En su acción, él no es solo lo contrario de su otro, sino lo contrario de sí mismo. El criminal ha violentado tanto el ser reconocido de su víctima como el ser reconocido dc sí mismo y con ello se ha auto-marginado en el dominio del Espíritu. Si como lesión la injusticia reclama una restitución del derecho, como acción humana ella lleva en sí misma su cancelación bajo la forma del castigo.

Sabemos, por la contradicción, que el hecho de que se trate de un ser llamado a desaparecer de ningún modo significa que la injusticia sea insignificante y que no merezca la pena pensarla. En términos lógicos, al negar al derecho y volver a sí, la injusticia encuentra su propia identidad a sí, aun si su presencia es parasitaria. La injusticia adquiere así una existencia real, así sea una presencia dolorosa. Lo mismo sucede con el delincuente, quien lleva una existencia precaria pero real y con sus actos adquiere "personalidad", con lo cual se hace a sí mismo "lesionable".[87] Incluso si ha decidido romper con las

---

[86] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 97.

[87] *Ibíd.*, § 97.

otras autoconciencias, él es una conciencia: ha "querido" la injusticia como un acto de su voluntad libre, es un ser humano capaz de ser y saberse injusto.

Esto nos lleva al segundo aspecto contenido en el § 97: la necesidad absoluta de una mediación que restaure al derecho bajo una forma más concreta. ¿Por qué en esta oposición es el derecho y no la injusticia lo que debe ser restaurado? La respuesta tiene que ver con la naturaleza del Espíritu. En efecto, los seres humanos constituyen de diversos modos las relaciones que aseguran sus condiciones de existencia y de libertad; y el derecho es una de estas condiciones. El derecho asegura la existencia de la libertad, mientras la injusticia la cancela; es por eso que hemos llamado "positivo" al derecho y "negativa" a la injusticia. Los seres humanos no podrían vivir en una permanente lesión al derecho: un pueblo que se dedicara solo a robar requeriría de un pueblo que se dedicara a producir, pues de otro modo pronto no habría nada que robar. Con todo, la supresión de la injusticia no significa "aniquilación" sino que adquiere el sentido especulativo de "negación y superación", esto es "negación con asimilación en el Espíritu". Esto implica al menos dos cosas: A) que a medida que el derecho se restaura negando las diversas formas de su negación criminal, él produce la unidad de sí mismo y de su otro, esto es, interioriza a este otro en su propio fundamento. La contradicción con su otro es "suprimida" pero no es inútil porque conduce al **fundamento** del derecho. Que el derecho tenga un fundamento quiere decir que, al eliminar esa lesión, adquiere su propia validez, se acredita como una **existencia necesaria**, no arbitraria. B) Es solamente a través de esta eliminación de la lesión que el derecho adquiere **existencia efectiva**. El derecho y sus instituciones no deben pues ser "deducidos" en el cielo normativo de las ideas, sino que su elemento es la vida, lo feo de la injusticia. El derecho debe ser deducido filosóficamente, pero tal deducción no es posible sin la irrupción de la injusticia. La vida del derecho no es obra del pensamiento ideal, sino un producto terrenal impulsado por la presencia de la injusticia. Mediante la superación de la injusticia, Hegel ofrece algo que suele faltar en el análisis usual de los derechos: que para ser válidos –y no meramente una apariencia– deben ser efectivos, realizados, impuestos mediante

una cierta coacción. La injusticia permite a la filosofía presentar una prueba –no de carácter moral– de la afirmación de que los derechos genuinos deben ser impuestos, tanto en los principios como en la práctica. Estamos aún lejos de dar forma a la categoría de "realidad efectiva" pero al menos podemos asegurar que las instituciones de la eticidad y del estado son requeridas para garantizar que las demandas del derecho no queden como meras abstracciones.

La mediación necesaria del derecho ha introducido ahora dos categorías lógicas importantes: la de fundamento y la de realidad efectiva. Pero su examen lógico será quizá más sencillo si observamos la manera en que el derecho "suprime", especulativamente hablando, a su negación: es la teoría de la pena, contenida a partir del § 98 de la *Filosofía del Derecho*. El problema de la pena que debe imponerse al delincuente presenta dificultades particulares porque parece descansar en una disparidad: ella quiere establecer una correspondencia entre un delito y su castigo. Pero, ¿cómo establecer una relación entre el acto real del crimen y el aspecto aflictivo y mortificante de castigar a un ser humano? ¿Existe entre ellos alguna equivalencia posible? Parece inapropiado cancelar un delito cuya acción fue algo concreto, que afecta una cosa –por ejemplo, un robo–, con una pena que afecta una persona humana: ¿cuántos años de prisión hay que imponer por robarse un huevo? Además, en la imposición de la pena coinciden diversas voluntades: la de la víctima, la de aquel que va a sufrir el castigo y la de aquel que decide la magnitud de la pena. ¿Debe el castigo procurar una satisfacción a la víctima o más bien proteger a la sociedad contra una amenaza? ¿Cuál es el propósito del castigo: violentar al malhechor, advertir a todos de las consecuencias del crimen o bien salvaguardar a la sociedad de una bestia amenazante? Cuestiones todas que, como se ve, no tienen solución dentro del dominio del derecho abstracto y que nos obligan a invadir otras regiones: la de la moralidad, pues el castigado es también una autoconciencia y el de la eticidad pues está en juego un Bien común: la justicia. El fundamento de la pena se revela desde ahora algo complejo y extenso.

Para dar respuesta a estas cuestiones, Hegel propone distinguir dos planos que están presentes en la acción criminal: uno, que corresponde al hecho material del delito y otro que corresponde al dominio

del Espíritu (que es el que otorga significado al hecho). El § 92 hace referencia al primer aspecto: en la medida en que el delito afecta la existencia exterior, la propiedad de las cosas, tal lesión puede ser llamada "perjuicio", pues es un daño "sobre un aspecto de la propiedad o la riqueza" de la víctima. La eliminación de la lesión adquiere aquí un rostro meramente cuantitativo y se presenta, "o bien como una indemnización civil" (§ 98) o bien, si la cualidad específica de lo dañado hace imposible resarcirlo, se debe buscar una equivalencia entre ambos en los mismos términos en que todas las cosas se intercambian: por su valor o su equivalente en dinero. Si el delito no fuera más que algo que sucede en el orden de "las cosas", la cuestión concluiría aquí.

Pero esto es solo el aspecto exterior del asunto; lo más serio viene por el lado de la voluntad y la libertad, esto es, del Espíritu. Según Hegel, la lesión no solo afecta los objetos exteriores: el delito es un acto humano que sucede en el reino del Espíritu (y no de la naturaleza) y en este reino nunca hay "objetos meramente exteriores". En el § 99 se hacen sinónimos las "expresiones de la voluntad" con "el derecho y la ley", lo que implica que la lesión afecta a todos y no se limita a la víctima: "Tanto al que la ejerce como al que la padece y a todos los demás".[88] Entendamos: el derecho y la ley, que son algo "existente en sí", son otra cosa que la voluntad de cada uno, son un dominio compartido cuya existencia asegura el ejercicio libre de todas y cada una de las voluntades. Aunque este dominio de la libertad es algo real e indispensable, "no tiene ninguna existencia positiva", escribe Hegel, esto es, no pertenece al orden de los cuerpos. Para sí, este dominio "no puede existir exteriormente" y en consecuencia es imposible lesionarlo. Con ello se afirma que, cualesquiera que sean los actos injustos de una conciencia individual, no pueden dañar al derecho y la ley tal como estos son en-sí aunque por supuesto dañan a sus víctimas. De este modo, el delito es resentido de manera particular

[88] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 99.

por cada una de las conciencias que participan: para la autoconciencia que sufre la lesión, la violencia tiene un puro carácter negativo, pues es a ella y no a la ley en general, a quien se ha afectado; para el delincuente el crimen es un acto afirmativo de su voluntad, tiene una forma "positiva", y es exactamente a esta voluntad a la que debe dirigirse la pena si se desea restablecer el equilibrio en el Espíritu. En otras palabras, el delincuente ha provocado una lesión manifiesta en el orden material de la propiedad de la víctima, pero este es un aspecto unilateral al hecho de que ha lesionado un orden distinto que le resulta inalcanzable: el orden que hace efectivo el régimen de libertades de las voluntades contratantes. Este último es el orden de la Justicia, de la "ciencia de lo justo y de lo injusto" y solo de este trata la *Filosofía del Derecho.*

Desde luego lo visible es el perjuicio, el daño material o corporal hecho a la víctima, pero lo que la pena debe restablecer no se agota ahí, sino que se localiza también en el orden racional que es lo que permite que las autoconciencias vivan su libertad. Sobre esto, Hegel insiste ampliamente: "De lo que aquí se trata no es, sin embargo de un perjuicio, ni de este o de aquel bien sino, de un modo determinado, de lo justo y de lo injusto".[89] Es verdad que hay que reparar un perjuicio (el aspecto material), y hay que restaurar el bienestar (porque este es el aspecto subjetivo de la víctima) pero en última instancia, lo que la pena quiere restablecer es la vigencia de un régimen de libertad compartido, que ha sido cancelado por el acto arbitrario del culpable. Nada de lo que pueda hacerse para indemnizar el valor del daño y nada de lo que puede hacerse para satisfacer psicológicamente a la víctima son suficientes para restaurar verdaderamente al derecho y la ley. Y no es que aquello no importe, pero lo esencial que no debe perderse de vista es el estado de justicia que reclama el Espíritu vivo: "En esta discusión lo único que importa es que el delito debe ser eliminado [...] como lesión del derecho en cuanto derecho".[90] En breve, para determinar y justificar el hecho de imponer una pena a un ser

[89] *Ibíd.*, § 99.

[90] *Ídem.*

humano, es preciso establecer una suerte de diagnóstico que identifique qué aspecto del régimen de libertad es el que el delito cancela o amenaza: "A partir de aquí, se debe cuestionar cuál es la existencia que tiene el delito y que debe ser eliminada. Esta existencia es el verdadero perjuicio que hay que hacer desaparecer y determinar dónde se encuentra es el punto esencial".[91]

Lo característico del castigo es colocar su fundamento y su justificación racional en el régimen de libertades de la voluntad, esto es, en el Espíritu. A este régimen es al que puede aplicarse el término de "justicia": "Lo primero y lo sustancial en el tratamiento del delito es la consideración objetiva de la justicia".[92] Si bien la *Filosofía del Derecho* no lo hace explícito, es sencillo reconocer que adopta el sentido de "justicia" de la tradición de Platón y Aristóteles: dar a cada uno lo que le corresponde. Solo así se justifica, para la razón, el castigo al infractor. Se comprende a partir de aquí que Hegel rechace otras doctrinas alternativas, sean estas retributivas, utilitaristas, preventivas o ejemplarizantes: "En diversas teorías de la pena –de la prevención, intimidación, amenaza, coerción u otras– el carácter superficial del perjuicio es puesto como el elemento primordial y lo que, por el contrario debe resultar se determina de manera superficial como un Bien".[93] Son "superficiales" porque atendiendo al aspecto material o psicológico dejan intacto el problema de que el régimen de justicia ha sido anulado. Son "superficiales", porque convierten en esencial el problema moral o subjetivo y lo mezclan "con triviales representaciones psicológicas sobre la fuerza y la atracción de los estímulos sensibles en contra de la razón".[94] Por lo demás, aquellas doctrinas tampoco son congruentes consigo mismas, porque si la eliminación del delito descansa en que se ha cometido un perjuicio, "aparecerá como algo irracional querer un perjuicio (esta vez para el delincuente) meramente porque ya existía un perjuicio anterior".[95] Tampoco

[91] *Ídem.*

[92] *Ídem.*

[93] *Ídem.*

[94] *Ídem.*

[95] *Ídem.*

la amenaza puede justificar el castigo. Una teoría de la pena como la desarrollada por P. J. A. Feuerbach, que se funda en la amenaza, primero como advertencia y luego como cumplimiento, descansa en una concepción según la cual se puede obligar a un ser humano haciendo que se represente mentalmente un perjuicio futuro. Tal teoría supone que el hombre no es libre pues es incapaz de auto-determinarse racionalmente y requiere del miedo al daño potencial. "Con esta fundamentación de la pena se actúa como cuando se muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y su libertad, no debe ser tomado como un perro".[96] La amenaza puede seguramente inhibir a un hombre, amedrentarlo (aunque en tal situación tarde o temprano habrá de sublevarse), pero deja de lado la cuestión de la justicia, del reino del Espíritu.

Naturalmente, Hegel no ignora la serie de determinaciones que confluyen en el delito: el estado emocional de la víctima, el contexto social, el estado psicológico del delincuente, incluso el estado de ánimo de aquel que establece la pena. Todo ello participa y es incluso decisivo cuando se establece la modalidad o la indemnización que incumbe a la retribución; corresponde a cada legislación en particular establecer el mejor equilibrio posible entre estos elementos. Pero el discurso filosófico busca entre esas determinaciones cuál es el fundamento verdadero y por ello coloca el problema en la relación entre la acción delictiva y el marco de libertades compartidas, el Espíritu. Para la *Filosofía del Derecho*, la teoría de la pena debe contener un fin, un *telos*, un ideal ético que sirva de criterio para la acción punitiva (lo que la distingue de una acción simplemente vengativa). En el plano lógico es esto lo que permite diferenciar el fundamento verdadero de todas las otras determinaciones sociales o psicológicas que también están presentes.

La teoría de Hegel no puede entonces ser incluida entre las llamadas doctrinas retribucionistas de la pena; por el contrario, ella tiene diversas objeciones contra estas últimas. La primera de ellas es que parten de un principio falso: no hay, como ellas lo pretenden, alguna

[96] *Ídem.*

escala "natural" respecto a la cual a cada delito corresponde un castigo que le ajusta adecuadamente. Su error consiste en creer que existe una igualdad específica entre el crimen y el castigo susceptible de hacer equivalentes el daño –un robo, por ejemplo– y la pena. Ciertamente en el plano material puede establecerse una equivalencia en términos de valor para resarcir a la víctima, pero en el plano moral no hay ninguna igualdad específica. La ley "ojo por ojo, diente por diente" es absurda –estima Hegel– pues entonces habría que pensar en puros criminales tuertos y desdentados. Una segunda objeción es que si el retribucionalismo llegara a fracasar por exceso al establecer el presunto equilibrio entre el daño y la pena, provocando un castigo excesivo, esto puede fácilmente derivar en una venganza, o abrir una cadena interminable: lesión, castigo, revancha, nueva lesión, etc., lo que es contradictorio con el propósito objetivo de la pena que es poner un punto final a la disputa, cerrar el ciclo de la violencia que amenaza con ser permanente. Esta segunda dificultad se puede paliar estableciendo que aquel que impone la pena sea alguien independiente a la víctima, un juez imparcial, pero éste enfrenta el mismo problema de la equivalencia moral entre el crimen y el castigo, ¿cuántos años de prisión corresponden a aquel que ha robado algunos kilos de huevo? O bien, en términos más formales: ¿hasta dónde llega la pena merecida y comienza la venganza? ¿Cómo estar seguros que no se ejerce un daño desmedido al infractor? Con su crítica, la *Filosofía del Derecho* sostiene que la cuestión de la justificación de la pena es diferente a la búsqueda de una retribución equitativa y que, si bien es indispensable no entregarse a la venganza, es mucho más indispensable recurrir al castigo. Las dificultades en la retribución no exoneran la necesidad de restablecer la justicia.

Ya se ha visto igualmente que esta filosofía tampoco adhiere a una teoría disuasiva de la pena. Esta última se asienta en el principio de que la amenaza puede prevenir delitos futuros y para ello pone su énfasis, sea en el individuo, sea en la comunidad. En el primer caso, la justificación de la pena descansa en la idea de que el delincuente conocía de esa amenaza y que el castigo no es más que el cumplimiento de esa advertencia. Tal doctrina no considera al hombre como un ser libre, sino como un animal intimidado, o como un maníaco

amenazado con una represión física. O bien se afirma que la advertencia cumplida contra tal o cual delincuente es ejemplarizante pues previene a todos (especialmente a aquellos inclinados hacia el mal), del sufrimiento futuro, pero aquí no puede evitarse que se mezcle una suerte de "venganza social", mediante la cual una comunidad se satisface haciendo sufrir a aquel que a su vez ha hecho sufrir a otro. En ambos casos, esta doctrina no tiene relación alguna con la libertad, pues descansa en el miedo y niega al ser humano una relación racional libre con la ley.

La *Filosofía del Derecho* tampoco encuentra satisfactoria una doctrina "reformista" del culpable. Las doctrinas reformistas aceptan que el delincuente es, potencialmente, un ser racional, pero en el futuro, porque en el presente es una simple bestia a la que solo un castigo justo devolverá, mediante una transformación interna, a su naturaleza humana. Salvo en el caso de los insensatos (pero a estos no se les castiga sino que se les redime por compasión) Hegel no acepta que, ni por un instante, el ser humano haya sido dominado enteramente por la bestia. En la bestia no hay nada que castigar: esta no puede hacer el mal pues desconoce la ley y si no hay ley, no hay falta. El criminal ha cometido un acto odioso y aun en medio de su furor ha meditado cómo realizarlo, lo ha "querido", de manera que no ha dejado de ser racional y por tanto merece el castigo. La transformación del delincuente existe, pero no consiste en transitar de un animal dañino a un ser humano, sino de un ser humano que ha actuado racionalmente mal, a un ser humano que debe considerar racionalmente su respeto al derecho y a la ley. Adicionalmente el reformismo se desliza fácilmente en coerción colectiva, pues no se ve muy bien por qué solo las bestias deben ser reformadas y muy pronto caen bajo tal reforma las anomalías, las pequeñas desviaciones, los infractores menores y toda clase de turbulencias.

Finalmente, Hegel no encuentra ninguna justificación del castigo en las teorías utilitaristas. El utilitarismo ha tenido una gran relevancia en las doctrinas contemporáneas de la pena. La justificación que ellas ofrecen es que castigar es una cuestión de eficiencia y si se castiga es porque de este modo se reduce la cantidad de pena que existiría en caso que no se hiciera. El utilitarista asegura que, a nivel indivi-

dual, cada uno debe estimar los costos en sufrimiento que le acarrea el castigo en relación con los beneficios placenteros que obtiene por la comisión del daño. A nivel colectivo, la sociedad debe estimar la relación entre la pena que produce al castigar y las penas posibles que evita haciéndolo, de manera que el utilitarista se pregunta si es preciso continuar castigando, aún en el caso de que los castigos resulten inefectivos para prevenir los delitos. Para el utilitarista la pena no está justificada en y para sí, sino que descansa en la estimación de la eficiencia que se obtiene por la aplicación del castigo. Hegel no escatima reproches a esta doctrina; a su juicio, el utilitarismo promueve una actitud inmoral, tanto en el individuo como en la sociedad.[97] En efecto, bajo esta doctrina el individuo se planta ante el derecho para preguntarse si debe obedecerlo o no, en función de la utilidad que le reporta. En el momento de cometer un crimen él se auto-otorga la facultad de ignorarlo declarando, desde su particular punto de vista, su nulidad. Pero aún si decide obedecer la ley sigue actuando de manera inmoral, pues la motivación que la lleva a actuar no es el "querer la ley", sino su elección subjetiva, arbitraria, sin contenido. Esta crítica a la autoconciencia utilitaria se encuentra descrita en la sección "La razón que examina leyes" contenida en la *Fenomenología del Espíritu*,[98] y si Hegel la llama "sin contenido" es porque ahí se muestra que una autoconciencia semejante puede elegir un contenido (seguir la ley) o su contrario, sin ninguna reflexión ética. Ella actúa pensando: "no lo hagas, porque si lo haces, te harán sufrir", lo que ciertamente puede inhibirla, pero no la convierte en agente moral. El utilitarista también es inmoral en el plano social pues no puede asegurar que la pena infringida afectará la voluntad ética del delincuente; este último es solo el pretexto de un cálculo que, en el fondo, apenas le concierne y, desde luego, nunca podrá mejorarlo. El balance que hace un juez o un legislador utilitarista no tiene otro fundamento que el pragma-

[97] David Cooper, "Hegel's theory of punishment", en Z. A. Pelczynski (ed.); *Hegel's political philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 152 y sigs.

[98] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, traducción Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 250.

tismo de que es mejor hacer sufrir al malhechor para evitar que otras posibles lesiones agraven el daño social. Si por algún motivo el juez o el legislador llegaran a considerar que el castigo produce un daño innecesario o socialmente ineficaz, eliminarían el castigo dejando a la sociedad entregada a lo arbitrario, eclipsando la idea de derecho, esto es toda forma posible de libertad. Cuestionar, como en el límite lo hace un utilitarista, la idea de castigo es inevitablemente cuestionar la existencia del derecho. De todo esto resulta que el fundamento del castigo no puede ser pues diferente del fundamento del derecho y justificar el castigo es, inmediatamente, justificar el derecho.

En el fondo, estas doctrinas fracasan en la justificación de la pena por diversas razones pero quizá la más importante es porque tienen un pobre concepto del delincuente y un pobre concepto del significado de su acto. Ellas consideran al culpable como un animal a reformar, como un ejemplo para los demás o como el pretexto de un cálculo, pero siempre le escamotean la dignidad propia de un ser humano. Por el contrario, para Hegel, el delincuente ha actuado como un ser racional y libre, aun si su acto ha sido arbitrario y ha afectado la forma de racionalidad aceptada por todos. No hay por qué retirarle ninguna responsabilidad: ni ha dejado de ser racional, ni ha dejado de ser libre. Solo que ha hecho un mal uso de su libertad guiado por un mal juicio de su entendimiento: él ha "querido" el mal, su acto es malo. "Querido el mal", significa que el mal no es un impulso de su naturaleza sino un móvil del "querer". El mal no es un instinto, no es una afección invencible que le vendría dada por su naturaleza terrenal. Esta es una coartada muy pobre para un ser humano. Sin duda él es un ser impulsivo, pero a diferencia de los animales, tiene una razón que le permite refrenarse, y es en esta donde acierta o fracasa. En síntesis, para Hegel, el ser humano no es, ni bueno, ni malo por naturaleza: es libre, y justo por esta libertad puede elegir el bien o el mal. El mal es parte de su libertad; tampoco cabe entonces culpar de más a la naturaleza humana, pues el mal es una posibilidad abierta a su acción consciente. En pleno ejercicio de sus actos nada le informa que está haciendo mal, pues simplemente está siguiendo su interés subjetivo: por poco que olvide o que se debilite su comprensión del derecho de los demás, el mal puede asomar de inmediato. Ni naturalmente bue-

no, ni naturalmente malo, el ser humano tiene en el ejercicio libre de su voluntad la opción de alcanzar su dignidad, o de perderla.

Esto lo muestra con toda claridad su actuar en el derecho abstracto. Como se ha visto el contrato, en tanto acuerdo de voluntades, no ofrece ningún obstáculo contra aquellos que deciden abusar de su libertad y actuar arbitrariamente. Cuando se comete una injusticia, el derecho tiene razón, desde su punto de vista, en castigar al delincuente, pero este, desde su punto de vista, también tuvo razones y el deber de ejercer su libertad, y en el derecho abstracto no hay aún nadie (ni la moralidad, ni la vida ética) que pueda arbitrar entre esos dos "puntos de vista".[99] Si uno permanece en la acción individual, esta contradicción no tiene solución; sólo puede encontrarse una salida si se admite que, al actuar libremente, en su derecho y en su deber, debido a un mal juicio, el criminal ha roto con un régimen de libertades compartido. Pero con ello el delito expande el ámbito de la acción y la coloca en una trama, a la vez, subjetiva y objetiva. Los problemas de la injusticia o del mal no pueden pues resolverse si se plantean solo en torno a la acción subjetiva aislada, sino partiendo de un individuo libre cuyas acciones se realizan en un contexto colectivo, espiritual y en este, están causalmente determinadas. Y por ello, Hegel está más cerca de Platón y Aristóteles que de Hobbes o de Kant.

El crimen no es otra cosa que un acto arbitrario de la voluntad, la negación de la libertad de los otros (que es el derecho), la imposición de lo voluble que es la libertad subjetiva. De aquí es de donde debe partir su supresión. Por un lado, la autoconciencia que se planta ante la ley y delinque rompe con la libertad compartida; el derecho se vuelve contra él y lo castiga porque ha hecho un uso abstracto de su libertad (y no porque se robó un huevo), porque ha hecho algo que debió elegir no hacer, y por tanto ha sido indigno de la libertad subjetiva que también es su derecho. "Indigno" significa que no ha actuado de acuerdo a su concepto de ser racional y libre. La imagen del delincuente que surge de la *Filosofía del Derecho* es pues la siguiente:

[99] Eugene Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Éditions Gallimard, París, 1992, p. 112.

un ser humano que **puede** hacer el mal pues es libre, pero **no debe** hacerlo porque su libertad no es arbitraria.[100] Cuando fracasa, no solamente declara "inesencial" la libertad de los demás sino que se cancela a sí mismo, pues renuncia a aquello que a él lo hace libre y por tanto su acto, que es real, es también "insustancial" (porque su propia sustancia incluye su capacidad de tener derechos). El infractor, que es un ser racional, cometió un crimen: es la libertad de uno contra la libertad de todos, y es exactamente esta escisión **al interior de la libertad humana** la que es esencial y el fin verdadero del castigo. Por ello el castigo se dirige contra la voluntad separatista del malhechor que es el origen último del delito, el verdadero mal. Si el castigo fuese solo una injuria cometida al criminal, entonces sería algo malo en sí; para no serlo, requiere de una justificación y un fin que ahora es perceptible: el restablecimiento de la libertad compartida. Es por eso que el castigo no es un mal, sino la **reparación de un mal**, algo a lo cual el delincuente, en tanto ser racional, tiene derecho.[101]

Naturalmente, Hegel no ignora que el castigo impuesto al delincuente hace aflorar determinaciones como su eventual reforma moral, la intimidación que provoca en los demás o la utilidad que ello reporta a la sociedad. Lo que niega es que alguna de estas determinaciones (o todas ellas unidas por un sencillo "también") merezca ser llamada "esencial". El problema teórico ha sido encontrar aquello que permita **justificar, dar fundamento racional** al castigo. Y así se ha llegado a un horizonte sustantivo en el cual y por el cual se realiza la voluntad libre de cada conciencia. Este dominio merece ser llamado "funda-

---

[100] El mal resulta de una acción libre, pero una elección contextualizada. Un mismo individuo puede elegir sistemáticamente el mal, pero cada uno de sus delitos es diverso del otro, con orígenes y genealogías propias; por eso el delito adopta muchos rostros y el culpable solo uno. Sin embargo, no se juzga a un ser humano por su carácter, sino por la voluntad torcida que muestra en cada una de las deserciones, y por eso cada delito merece una pena, aún si todas estas se concentran en un individuo.

[101] Sin duda el derecho abstracto conoce esta contradicción entre la libertad de uno y la libertad de todos, pero no puede resolverla sino mediante la coerción, esto es, no la resuelve en absoluto.

mento" porque unifica dos elementos que se contradicen: el derecho y el delito, mostrando que ambos son "momentos" del proceso que busca hacer real la libertad de todos. Es "fundamento", porque desde este horizonte se comprende por qué el derecho es como es y el delito es como es, y ambos tienen una "razón de ser": se repelen en el momento del crimen y tienden a unificarse en el momento del castigo. Es más "fundamental" que las otras determinaciones, porque antes de preguntarse si el criminal debe ser reformado, o debe ser eliminado como un bicho peligroso, o debe servir de ejemplo colectivo, es preciso dejar sentado que cometió un crimen, violentó la libertad común y por ello debe recibir un castigo que restablezca la vigencia de ese orden sin el cual nadie, ni él mismo, puede ser libre. Es "fundamental", en fin, porque establece firmemente el fin último de la pena, su *telos*. ¿Y para qué necesitamos un fundamento del castigo? Porque de acuerdo con el concepto que ha alcanzado hoy la libertad, la idea de que la pena es simplemente una injuria perpetrada al culpable es considerada bárbara, primitiva, pasional, y estimamos que no es aceptable entregarse colectivamente a la pasión. Por ello, la exigencia de castigar debe descansar en un fin más elevado, más acorde son nuestro concepto actual de humanidad.

El fundamento del castigo y el fundamento de la propiedad

El delincuente actuó y lo hizo conscientemente, pero no logró superar la inmediatez de su propio interés y fracasó objetivamente en el mundo real. Es por eso que un castigo que no afecte **lo racional de su acto**, sino que persiga el sentimiento o el entusiasmo no está a la altura de un ser racional libre. El delincuente es un ser que ha pensado y decidido su acción: su voluntad y su pensamiento están comprometidos. A su manera, la acción criminal desmiente la presunta separación entre una "razón teórica" y una "razón práctica" porque, asegura Hegel quien dice "voluntad" dice igualmente "pensamiento". Voluntad y pensamiento no son dos facultades independientes, pues la voluntad es un modo peculiar del pensamiento: es pensamien-

to en forma de impulso que busca traducirse en la existencia: "[...] no hay que representarse que el hombre **por una parte** piensa y **por la otra** quiere; que en un bolsillo tiene el pensamiento y en el otro el querer, porque eso sería una representación vacía".[102] Tanto la voluntad como el pensamiento son los medios con los cuales el ser humano se relaciona con el mundo exterior y el crimen no es una excepción a la acción humana en general. Ciertamente, el pensamiento predominó en el comportamiento teórico del culpable, porque reflexionó la manera de cancelar la separación entre él y los objetos propiedad de otro, hasta hacerlos suyos. El pensamiento también estuvo presente en el comportamiento práctico porque el culpable se determinó a actuar y "determinar" quiere decir introducir en el mundo un propósito que, aun realizado en el exterior de la conciencia, continúa siendo **suyo** y, haga lo que haga tal acción lleva las huellas de su espíritu. La voluntad, el pensamiento y la libertad son el fundamento de la injusticia y también de su eliminación.

La justificación racional de la pena no ha hecho más que reafirmar la sustancia que da todo su impulso a la *Filosofía del Derecho*: la acción de la voluntad que busca dar realidad a un concepto de libertad compartido por todos: "El lugar más preciso y el punto de partida (del derecho) es la voluntad, que es libre de tal modo que la libertad constituye su sustancia y sus determinaciones, y el sistema de derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo, como una segunda naturaleza".[103]

La verdadera modernidad de la *Filosofía del Derecho* se encuentra justamente aquí: en su propósito de encontrar una justificación racional de la voluntad libre y sus actos.[104] Según Hegel, este debe

---

[102] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 4.

[103] *Ibíd.*, § 4.

[104] Se ha afirmado correctamente que al colocar a la voluntad como raíz del derecho y del estado Hegel se afirma en la modernidad al lado de Hobbes, Rousseau o Kant, y se aleja de las filosofías de la antigüedad para las cuales el fundamento del estado se aloja en un *Logos* universal.

ser el objetivo básico de cualquier filosofía política que aspire a ser reconocida como válida en nuestros días. En efecto, una filosofía del derecho acorde con nuestro tiempo debe contener al menos dos premisas que definen a la modernidad: en primer lugar debe ser una filosofía que dé cuenta de la estructura racional de las instituciones y de las prácticas del presente; y segundo, ella debe satisfacer lo que la conciencia moderna sabe y admite para sí misma a partir de su experiencia.[105] En referencia a lo primero: la modernidad se caracteriza ante todo porque la conciencia exige que todo lo que existe sea aprobado por la razón. La nuestra es la edad de la crítica racional y nada puede escapar a su evaluación y justificación. Justamente por esta razón, piensa Hegel, la filosofía juega un papel mayor en la vida y la ciencia política moderna: más que nunca hoy se exige que, para guiarnos, se encuentren criterios y principios racionales. Por ello ya no es aceptable una filosofía que proponga como fundamento la tradición o la costumbre (como sucede en el régimen patriarcal), ni la religión (como postula la edad media acerca del origen divino de las normas), ni los sentimientos y las pasiones (como si hubiese un instinto social o antisocial innato) y menos aún aquellas filosofías que se apoyan en analogías con la naturaleza (por ejemplo, en las necesidades naturales o biológicas). Para una filosofía acorde con los principios de la modernidad, sólo pueden ser válidas las justificaciones que provienen de la razón de una voluntad libre. Y es esto lo que se ha mostrado como fundamento de las instituciones y las leyes con las que se castiga a un culpable.

Respecto a lo segundo: una filosofía del derecho que aspire a ser reconocida hoy como verdadera debe tener como punto de partida aquello que cada conciencia reconoce como suyo, como un patrimonio, porque en esto reside su libertad. En y para sí, la conciencia siempre ha sido libre, pero es hasta la modernidad que ella sabe conscientemente de su libertad y por ello, el derecho, la injusticia y el estado se encuentran, todos, entre las obras del "querer". El criminal

[105] Harry Brod, *Hegel's philosophy of politics. Idealism, identity and modernity*. Westview Press, Boulder, Colorado, 1992, p. 34.

moderno tiene derecho a que aún sus actos ilícitos le sean imputados como actos suyos y no de un alienado. ¿Cómo podría entonces una filosofía moderna negarle su entera responsabilidad como voluntad libre y consciente? Ahora bien, tanto la justificación racional de las instituciones, como la imputabilidad de la acción de la voluntad son principios propios de la modernidad, porque esta ha recogido el aprendizaje de la razón y de la libertad que ha seguido un largo y tortuoso trayecto: esta experiencia no puede ser sino histórica y, desde las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, como desde la *Fenomenología*, Hegel ha mostrado cómo ella se despliega, en el plano del conocimiento y en el plano político, desde la bella unidad de la Grecia clásica, hasta la Revolución Francesa. La *Filosofía del Derecho* se pretende una filosofía acorde con la modernidad porque recoge este inmenso trayecto y en consecuencia se propone deducir un concepto enteramente desarrollado de libertad que muestre la presencia de esta, tanto **objetivamente** bajo la forma de leyes e instituciones racionalmente justificadas, como **subjetivamente**, en el actuar de cada conciencia individual.

La propiedad

La sustancia básica de la *Filosofía del Derecho* es la acción de la voluntad que se sabe libre y que traduce este saber en normas e instituciones reales. Si esta sustancia está activa en la injusticia y el delito, ¿se encontrará igualmente en la propiedad que estos amenazan? Para responder a esto, la *Filosofía del Derecho* considera igualmente indispensable mostrar el fundamento racional y la acción de la voluntad en la propiedad privada. Comencemos por recordar que estamos en el reino del "derecho abstracto" en el que cada "persona" se comporta como propietaria de objetos externos cuya propiedad preserva mediante el derecho y confirma con el castigo a la injusticia que los amenaza. La propiedad es tan esencial al "derecho abstracto" que este se inicia con un análisis de aquella. Solo que, a diferencia de otras filosofías, Hegel ofrece una "deducción" de la propiedad haciéndola descansar en la libertad, que es

algo que pertenece al espíritu y no en la necesidad biológica, que es algo que pertenece a la naturaleza. Y de aquí provienen notables diferencias. La primera es que si bien Hegel concibe los derechos de propiedad como algo esencial para el pleno desarrollo de la personalidad humana, en cambio no los hace derivar de las necesidades naturales de los hombres, sino del concepto de libertad alcanzado por el espíritu y por lo tanto, tales derechos de propiedad no son intemporales e inmodificables.[106] Es verdad que el ser humano es un ser natural, biológico, pero no se reduce a esto. La diferencia se hace perceptible si se le compara con otras doctrinas de la propiedad privada. John Locke, por ejemplo, ofrece una defensa "naturalista" o "material" del derecho a la propiedad privada en la medida en que la hace descansar en la dimensión natural del ser humano, en el hecho de que tiene un cuerpo y necesidades biológicas: "El hombre, una vez nacido, tiene derecho a la preservación y específicamente al alimento, la bebida y todas aquellas cosas que la naturaleza provee para su subsistencia".[107] La concepción de Hegel es diferente: para él, la propiedad es igualmente algo intrínseco al ser humano, pero no de su naturaleza sino de su libertad y por eso tiene un fundamento diferente de la relación inmediata que individuo y sus necesidades guarda con los objetos externos. La *Filosofía del Derecho* no defiende la propiedad privada como el derecho natural que un ser humano tiene por una constitución biológica, sino como una institución que debe estar acorde con el concepto de libertad que el espíritu ha alcanzado en cada momento y que desde luego no se reduce al alimento, la bebida y la habitación. Estima, por lo tanto, que una concepción como la de J. Locke literalmente degrada a los seres humanos, porque los trata como seres de naturaleza biológica y animal y omite que poseen una segunda naturaleza espiritual. En

---

[106] Peter Stillman, "Property, contract and ethical life in Hegel's 'Philosophy of Right'", en D. Cornell, *et al.*, *Hegel and legal theory*. Routledge, Nueva York, 1991, p. 209.

[107] John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno*, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Traducción. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2000 p. 40.

la doctrina de Locke, un "yo" que está completamente constituido en su estado natural se apropia e interioriza los objetos que requiere para su subsistencia biológica. Pero a Hegel este "realismo" le parece insuficiente. Sin duda los seres humanos consumen objetos externos, pero siempre lo hacen estableciendo una mediación que no los deja tal y como estos son en sí, mostrando así que no son de ningún modo independientes. Al apropiárselos, ellos actualizan un cierto concepto de libertad, "dan cuerpo" a su libertad, y no se ve porqué esto deba reducirse a los elementos básicos para la sobrevivencia. Tanto el ser humano como el mundo de los objetos externos se constituyen recíprocamente: estos, porque tales objetos son producto de la acción humana y propiedad de la voluntad humana; los seres humanos, porque al producir y hacer suyos esos objetos, generan un movimiento espiritual que supera esta inmediatez material y con ello se hacen libres de tal o cual modo: "Lo racional de la propiedad no radica en que sea satisfacción de las necesidades, sino en que supera la mera subjetividad de la personalidad".[108]

Para Hegel, la voluntad humana debe estar inevitablemente involucrada donde quiera que se desee hablar propiamente de "derecho" y por tanto toda dimensión de este, particularmente los derechos de propiedad, es una dimensión de la voluntad, un ejercicio de la libertad. La originalidad de esta afirmación puede hacerse visible si se le comprara nuevamente con J. Locke. Para este, somos propietarios, incluso de nuestros cuerpos, aunque esto no lo lleva a admitir el suicidio pues afirma que, además de nosotros, también Dios tiene derecho sobre nuestros cuerpos.[109] Nuevamente, piensa Hegel, este discurso degrada a los seres humanos y rebaja sus cuerpos al nivel de una cosa o de un animal, porque solo sobre estos objetos puede

[108] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 41.

[109] John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Traducción. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2000, *op.cit.*, p. 5-6.

decirse que los seres humanos tienen derechos. Él se niega a admitir que los seres humanos tengan "derecho" sobre sus propios cuerpos como de algo externo, alienable, de ellos.[110] Entre el individuo y su cuerpo no existe una relación meramente instrumental que permitiría a cada uno tratar su propio cuerpo como juguete de sus intereses. Aún la apropiación de sí mismo del individuo –como apropiación autoconsciente– no es ni automática, ni fácil, sino resultado de una larga lucha en la que ha aprendido las obligaciones que tiene incluso consigo mismo: "Según su naturaleza inmediata el hombre es en sí mismo algo natural, exterior a su concepto. Solo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando su autoconciencia se aprende como libre, se torna él en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros".[111] Lo mismo que con cualquier otro objeto natural, el individuo media la relación con su propio cuerpo a través del ejercicio de su concepto de libertad.

Por su carácter espiritual, la "persona" es una clase de entidad sobre la que nadie, incluida ella misma, puede reclamar derechos de propiedad. De ahí se derivan varias consecuencias: primero, nadie tiene derecho a causar un daño a mi cuerpo como si este fuera un mero objeto ajeno a mí, violencia que me reduciría nuevamente a un ser puramente material: "La violencia ejercida **sobre mi** cuerpo, es una violencia ejercida sobre mi (libertad)".[112] Puesto que nadie tiene derechos de propiedad sobre mi cuerpo, la esclavitud, en cualquiera de sus formas, está completamente proscrita. La esclavitud es exactamente la forma de degradación que trata a los seres humanos como objetos, como miembros del reino animal. El haber llegado a la conciencia de la libertad en la modernidad hace imposible que na-

---

[110] Angelica Nuzzo, «Freedom in the body: the body as subject of rights and object in property in Hegel's'Philosophy of Right'», en R. Williams, *et al.*; *Beyond liberalism and communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*. State University of New York Press, Nueva York, 2001, p. 112.

[111] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 57.

[112] *Ibíd.*, § 48 observación.

die, incluido él mismo, condene hoy a un individuo a la esclavitud:[113] "La afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud se mantiene en el concepto del hombre como espíritu, como en-sí libre [...]".[114] Incluso en el "derecho abstracto" la conciencia ya tiene relaciones y deberes para con los demás y para consigo mismo: es ya una "persona" y por ello posee determinaciones tales como la universalidad de la voluntad, la religión o la libertad de conciencia, porque estas son **suyas,** esenciales a ella y ya no pueden pasar a ser posesión de otro.[115]

A fin de indicar una diferencia conceptual nítida entre el ser natural y el ser espiritual, La *Filosofía del Derecho* distingue entre el hecho de la apropiación y el acto de propiedad: tengo posesión física del objeto, pero no tengo propiedad sobre él a menos que yo y los otros reconozcan mi voluntad derivada de eso. Con ello el significado de propiedad adquiere un carácter intersubjetivo, una dimensión social y política. Sin esta dimensión, piensa Hegel, no se comprende el significado de "propiedad" pues se la reduce a una relación entre la "persona" y los objetos, esto es una relación de la naturaleza. Se considera entonces que luego de esta relación natural, aparecen el derecho y el estado para proteger ese vínculo que cada uno establece con los objetos. A diferencia de otras filosofías, Hegel no reconoce en esto ningún derecho, sino sólo una "apropiación legalizada". Los derechos sobre cualquier objeto no son la legalización de una relación entre la persona y las cosas, sino una relación entre agentes complejos (a la vez jurídicos, morales y políticos) que buscan establecer una forma de libertad compartida por todos. El derecho a la propiedad privada existe, sin duda, pero dentro de un sistema de reconocimiento mutuo entre voluntades y derechos de otros y es este régimen compartido el que sirve de fundamento para la concreción del derecho de todos y cada uno de los individuos. En realidad esto

---

[113] Harry Brod, *Hegel's philosophy of politics. Idealism, identity and modernity*. Westview Press, Boulder, Colorado, 1992, p. 69.

[114] *Ibíd.*, § 57.

[115] *Ibíd.*, § 66.

es lo que se anunciaba, aunque de manera incompleta, en el contrato y en la categoría de "valor": la "persona" tiene necesidad del otro para excluirlo de su apropiación del objeto, luego tenía necesidad de él para que reconociera esa exclusión como un derecho del primero y finalmente tenía necesidad del otro para afirmarse como propietario en el intercambio. No volveremos sobre estos temas porque has sido discutidos previamente, pero ahora conviene resaltar la estructura de reciprocidad que ellos anuncian: la propiedad privada tiene un fundamento y una justificación racional, pero estas descansan en un concepto de libertad compartida: ciertamente, de la libertad al alcance de cada conciencia que se hace efectiva en el mundo, pero también de la libertad que ello permite a las otras conciencias.

Esta estructura de libertad compartida coloca a Hegel en un lugar aparte. La libertad que procura la propiedad no es el problema de una conciencia individual respecto a los objetos externos que posee, sino que es un **problema común** a todas las conciencias, un problema del bien común. La propiedad privada no es la relación de una conciencia con sus propiedades, relación a la cual los demás son invitados como testigos presenciales. Ello se debe a que, para Hegel, la propiedad no es una relación directa que el individuo en su naturaleza biológica establece con las cosas, sino que este vínculo está mediado por su relación con otras conciencias que no solo testifican sino que también quieren ver realizado su concepto de libertad. Si este lazo se debilita o se disuelve, entonces la conciencia queda frente a las cosas por una parte y frente a otras conciencias por otra parte. Así, por ejemplo, la tradición liberal, fuertemente individualista, tiende a ver los derechos de propiedad como sustentados simplemente en una serie de deberes y obligaciones morales. Tanto J. Locke como I. Kant y más recientemente J. Rawls derivan la propiedad de un estado de naturaleza en el que se realizó cierta apropiación, sea histórico o hipotético. Una vez que este estado original de la propiedad privada ha sido instaurado, el papel que incumbe al derecho y al estado se reduce a mantener esta situación, aun si la desigualdad en la distribución de la propiedad es inmensa. Todas las acciones, las prácticas y las instituciones del derecho son válidas en la medida en que son confrontadas a la presunta situación original, no importa qué tan abstracta e hipo-

tética haya sido esta. La serie de reglas, derechos, e imperativos que preserva la propiedad debe estar sustraída de toda revisión y puesto que su fundamento es el respeto moral del otro, aquél crítico que las cuestiona, pasa por ser un inmoral.

Con Hegel las cosas marchan en sentido opuesto: el derecho de propiedad es primero en el orden lógico, pero justo por eso es el más abstracto, el más inadecuado en el orden de la libertad objetiva[116] y sus contenidos específicos. Los principios y paradigmas de la propiedad en el derecho abstracto son aún inadecuados, esqueléticos, para dar cuenta de la libertad objetiva que el espíritu moderno reclama. Ninguno de esos principios es auto-subsistente ni auto-fundamentado, pues todos descansan en la estructura relacional de voluntades que se reconocen recíprocamente e intentan crear las condiciones de una libertad compartida. Es este aprendizaje de la libertad mutua lo que debe determinar las formas de propiedad. Para Hegel, la cosa se presenta pues así: la propiedad privada es esencial para la realización de la personalidad y atentar contra ella es un crimen, una injusticia, pero no es sacrosanta, porque depende del concepto de libertad y su realización. Por ello, esos derechos son susceptibles de ser limitados o modificados por otras demandas del espíritu: según la *Filosofía del Derecho*, en ciertos casos como la hambruna, cuando lo que está en juego es el derecho a la vida que es la forma elemental de libertad, el individuo actúa legítimamente en el acto de robar alimentos para no perecer, él y su familia. Los derechos de propiedad están en la permanente necesidad de ser corregidos y completados hasta lograr su adecuación con el movimiento del espíritu. Hegel no va más lejos que esta afirmación, la cual sin embargo deja la puerta abierta para cuestionar, en nuestros días, ese vínculo entre propiedad privada y libertad compartida, porque el ciudadano, esto es el agente moral, social y político es mucho más que una persona que requiere de los medios básicos de subsistencia: es un ser espiritual de su tiempo espiritual, por tanto tiene valores morales, cívicos, éticos y profesionales en los cuales también reclama la realización de su libertad. No hay

[116] *Ibíd.* § 75.

ninguna restricción, en la perspectiva adoptada por la *Filosofía del Derecho*, por la cual estas demandas no se conviertan en una exigencia del bien común que establezca los límites y las formas aceptables de la propiedad privada.

La injusticia es un hecho puntual: el robo de un huevo. Pero tratando de comprender la pena que le corresponde se ha descubierto algo mucho más relevante: un dominio en que la propiedad, la injusticia y el castigo pertenecen a un régimen único de libertad espiritual. Con este ha surgido una problemática que no puede reducirse a la simple apropiación de un patrimonio subjetivo pues la libertad desborda con mucho la esfera del "tener", lo que conducirá a las formas de participación del individuo en la vida pública, como agente social y político. La injusticia y luego la propiedad nos han conducido a su fundamento común. Volvamos nuevamente al plano abstracto de la *Lógica* para comprender lo que, está en juego desde el punto de vista del **trabajo del pensamiento**.

Las categorías lógicas de "fundamento" y "existencia" [117]

En la *Filosofía del Derecho* se ha hecho patente la dialéctica incesante entre el derecho y la injusticia, dialéctica que nos condujo a una constelación de categorías como la propiedad, el contrato, el delito o la pena, hasta llegar a un fundamento de todas ellas: la acción de la voluntad libre. Ahora no abandonaremos este proceso pero habremos de verlo desde el punto de vista lógico, lo que en Hegel es sinónimo de observarlo desde el trabajo del pensamiento que subyace al movimiento de esas categorías. Advirtamos una vez más al lector que

[117] Un útil exposición de las categorías de Fundamento, Existencia y Cosa dentro de la Lógica se encuentra en Eugène Fleischmann, *La Science universelle ou la Logique de Hegel*, Librairie Plon, Paris, 1968, 133-184 pp. Georges Noël, *La logique de Hegel*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1933, 62-68 pp. David G. Carlson, *A commentary to Hegel's Science of 'Logic'*, Palgrave, Gran Bretaña, 2007, 306-326 pp.

en el plano lógico se pierde la animación del mundo de los objetos sensibles para desplazarnos a un discurso mucho más abstracto, pero en contrapartida se comprenden racionalmente los pasos que la reflexión ha seguido en su propósito dc conocer la definición esencial del derecho: es conocimiento del pensamiento que produce conocimiento.

Habíamos abandonado el discurso lógico en la categoría de contradicción. En la contradicción, el derecho y la injusticia mostraron que cada uno contiene en sí tanto lo positivo, como lo negativo: entre ambos hay un traspasar de uno al otro y viceversa, una vitalidad interna infinita. Es verdad que en su aspecto negativo, esta movilidad absoluta se resuelve en "cero" y puede conducir al escepticismo, a las aporías o hasta los sofismas, pero en su aspecto positivo, cuando la negación es "productiva" y por ello hace surgir nuevas determinaciones, ambos momentos se "despeñan" (el término es dc Hegel) hacia su fundamento: la unidad del derecho y la injusticia nos llevó a la teoría de la pena y esta al fundamento de ambos: la acción de la voluntad libre. La reflexión sobre el derecho, que parecía haberse vuelto momentáneamente exterior para atender a la injusticia, reconoce que la injusticia también ha sido puesta por ella misma como lo otro del derecho y por ende, que en la reflexión ambos momentos están contenidos. No ha habido realmente un abandono del concepto de derecho, sino un desplazamiento temporal hacia la injusticia, obra del pensamiento en su afán por encontrar la "razón de ser" del derecho, su fundamento. Ha irrumpido la categoría de "fundamento".

La de "fundamento" es una de las categorías más representativas de la Doctrina de la esencia en la *Lógica* porque con ella se hacen presentes dos objetivos generales que conviene tener claros: a) por una parte, con el fundamento se inicia la unificación del objeto pensado en su identidad reflexiva. En la contradicción la identidad originaria (del derecho, por ejemplo) se ha disuelto en un trama de relaciones con todos sus otros (las formas de la injusticia). Con el fundamento se inicia el proceso por el cual todas esas determinaciones que surgen dc la negación determinada se unifican en una identidad cada vez más reflexiva y más concreta. Es en el fundamento donde comienza a hacerse perceptible la **forma** que adquiere el objeto porque la trama

de determinaciones es la "causa formal" que le otorga su "forma" al objeto, aquello que lo hace ser el ser bien definido que verdaderamente es. Por eso la *Lógica* introduce aquí las categorías de "forma", "materia" y "contenido." B) En segundo lugar con el fundamento se inicia el proceso de "exteriorización" de la esencia, esto es, la demostración de que aquello que hace que el objeto sea el que es, se manifiesta por completo en su presencia, pero ya no inmediata, como al inicio, sino en su existencia devenida inteligible. En otras palabras, con el fundamento se inicia la demostración crucial para esta filosofía, de que no hay por un lado un mundo sensible de objetos y por el otro lado un mundo inteligible separado de aquél. La existencia fundada racionalmente ya no será la mera presencia sino el resultado del proceso que ha llevado a las cosas a ser y que les da razón de ser, esto es, que las explica necesariamente. Es por eso que la categoría de fundamento nos conducirá a la categoría de "Cosa", luego a la categoría de "Existencia" y finalmente a la categoría de "Realidad efectiva", secuencia lógica que es simultáneamente un gradual acercamiento a lo concreto, a lo real. Son estos dos aspectos de la categoría de "fundamento" los que examinaremos en las páginas siguientes.

Del fundamento en general al fundamento integral

La contradicción ha mostrado que los seres finitos, justo porque son finitos, requieren para su subsistencia de su otro, de todos sus otros, en los que encuentra su fundamento. Por ello, el fundamento puede ser definido como "la unidad de la identidad y de la diferencia", unidad constitutiva de todo ser finito. En el fundamento tenemos pues dos "momentos": la identidad del objeto, lo que llamamos lo "fundado", y la diferencia de ese objeto, lo que llamamos su "fundamento". La proposición del fundamento se enuncia así: "Todo tiene un fundamento suficiente", lo que según la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* indica "que no es la determinación de algo como idéntico a sí, ni como diverso, ni como simple positivo, ni como simple negativo, sino que la verdadera esencialidad de algo es que **tiene su ser en otro** que, en tanto que idéntico a sí, es su esen-

cia".[118] El fundamento es la solución de la contradicción, su "verdad", porque en él se unifican la identidad del ser con la diferencia de su no-ser, por tanto, los dos momentos que lo constituyen son: un algo (lo fundado) y el proceso que lo sustenta (el fundamento). Para la conciencia común esta separación erige un obstáculo, porque cuando ella busca "el fundamento de las cosas", en cierto modo ve estas de una manera doble: una vez en su inmediatez y otra vez en su fundamento que es algo distinto de ellas, donde ya no son inmediatas. Para la *Lógica*, por el contrario, resulta indispensable mostrar que es un único movimiento de la reflexión el que hace inseparables lo fundado y el fundamento[119] (en nuestro caso, el derecho, se revela indisociable de las diversas formas de la injusticia, enfrentamiento en el que encuentra su fundamento). En otras palabras: el fundamento, como principio de unidad de las determinaciones es también el principio de objetividad: a medida que el derecho se determina al hacer frente a la injusticia, se hace cada vez más objetivo, más real.

A este trabajo del pensamiento se dedica la primera parte de la sección: el "Fundamento absoluto", que se despliega en las dialécticas de "la forma y de la esencia", de "la forma y la materia" y de la "forma y el contenido". En unas veinte muy arduas páginas,[120] la *Lógica* quiere probar que la esencia, como sustrato de todas las relaciones de oposición, es simultáneamente el proceso por el cual ese objeto obtiene su forma como "ser puesto", es decir, la esencia de una cosa no es más que su "forma", Aristóteles *dixit*. Habiendo superado la diferencia entre forma y esencia, la escisión entre lo fundado y el fundamento adopta ahora la separación (conocida de la conciencia común) entre "forma y materia": la forma es aquello que ese objeto adopta en su identidad a sí, pero es separable de su materia, entendiendo esta como un mero sustrato pasivo. Aquí Hegel recurre nuevamente

---

[118] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 121.

[119] Eugène Fleischmann, *La science universelle ou la Logique de Hegel*. Librairie Plon, París, 1968, p. 149.

[120] Tan arduas que en la *Enciclopedia* Hegel decidió reducir todo ello a dos breves parágrafos: §121 y §122.

a Aristóteles: todo el esfuerzo de la *Lógica* es mostrar, como lo hizo el estagirita, que "materia" y "forma" separadas son meras abstracciones, porque cada una presupone a la otra y no se realiza sino en su otra. Cada una, materia y forma, tomadas en sí mismas se contradicen a sí mismas: la forma es necesariamente forma de una materia y la materia no podría ser materia sino de una forma: por ejemplo, el derecho como "materia", como sustrato, es inseparable de la "forma" que le otorgan sus confrontaciones con las formas de la injusticia. A medida que se consolida la unidad de la forma se alcanza lo que es un "contenido". El contenido no es más que la determinación mutua: cierta materia ya no puede tener más que esa forma y cierta forma ya no puede tener más que cierta materia: el objeto se halla mucho más determinado.[121] Por ejemplo, si en un primer momento el objeto (el derecho) parecía escindido de su esencia, ahora ha restablecido su unidad mediada y ya no se puede hablar de un derecho "en general" y de la injusticia "en general", sino de cierta injusticia que obliga al derecho a adoptar cierta forma: civil, mercantil, penal u otras. Dicho en otros términos: lo fundado (el derecho) y el fundamento (su trama de relaciones con la injusticia) tienen el mismo contenido, pues surgen en **uno y el mismo movimiento**, y solo difieren por su forma: "El fundamento no es fundamento sino en la medida que funda; pero lo que surge del fundamento es él mismo [...] Lo fundado y el fundamento son un solo y único contenido y la diferencia entre los dos es la simple diferencia de forma de la relación simple a sí y de la mediación o de su ser-puesto".[122] En el plano lógico, y en primera instancia, el fundamento que buscamos debe ser la unidad indisociable de una forma y un contenido.

La dialéctica entre derecho e injusticia ha podido ser examinada mediante las categorías lógicas de "identidad", "diferencia", "contradicción". Tal dialéctica nos ha mostrado que el punto de mayor oposi-

---

[121] Un ejemplo que ofrece Hegel: La Ilíada no es, por un lado, una forma poética y por el otro el relato de la cólera de Aquiles: la Ilíada es, realmente, la unidad indisociable de su forma poética y su contenido narrativo.

[122] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 121.

ción entre derecho e injusticia es el delito y el inicio de su unificación es el castigo. Al examinar el castigo se encontraron dos cosas: primero, que era indispensable encontrar el fundamento racional de la pena y segundo, que la supresión de la injusticia por medio del castigo es simultáneamente, el surgimiento del derecho en su realidad efectiva. Es por eso que el examen de la pena nos permitirá asistir al trabajo del pensamiento cuando este elabore nuevas categorías lógicas como "fundamento determinado", "existencia" o "realidad efectiva". En efecto, al examinar el castigo encontramos que en él confluyen múltiples determinaciones: el delincuente es una amenaza para los demás, o bien es una bestia pero tiene la posibilidad de regenerarse, o bien su castigo es una disuasión para él y los demás. Es necesario un trabajo de la reflexión para establecer cuál de entre ellas constituye **su verdadero fundamento**, el "fundamento determinado".[123] La categoría de "fundamento determinado" es importante porque, como lo muestra la pena, entre el objeto concreto y el pensamiento no existe una correspondencia inmediata sino una elaboración mediante la cual la reflexión debe jerarquizar esas determinaciones en la unidad del objeto. Para mostrar esta elaboración, la *Lógica* distingue tres momentos: el fundamento formal, el fundamento real y el fundamento integral.

El primero, el fundamento formal corresponde a una reflexión muy poco elaborada que se conforma con reproducir el contenido del objeto mismo, una simple tautología: "Un jurista –explica Hegel– al que se pregunta ¿por qué debe ser castigado un criminal? podría responder que la sociedad civil está constituida de tal manera que los crímenes no deben quedar impunes".[124] Este fundamento es llamado "formal" porque aunque corresponde a una reflexión, esta es una sencilla repetición del objeto a pensar: se castiga porque se debe castigar y el castigo debe ser idéntico a la lesión como en la ley

[123] Georges Nöel, *Logique de Hegel*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1933, p. 65.

[124] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 121 agregado contenido en la edición de 1827-1830.

del talión: ojo por ojo y diente por diente, pues el fundamento formal supone una correspondencia perfecta entre el crimen y la pena. Entre todas las determinaciones posibles para la pena, el fundamento formal hace una hipóstasis de una de ellas: aquella de la que partió originalmente. Con ello, la pena tiene cierta razón de ser, pero esta es una tautología que, o bien ignora, o bien hace incsenciales otras determinaciones. Es por eso que, en busca de un fundamento más adecuado, la reflexión abandona el fundamento formal y pasa al "fundamento real".

En efecto, en cualquier objeto concreto confluyen múltiples determinaciones que la reflexión no puede simplemente ignorar cuando intenta encontrar un fundamento: "[...] si observamos una acción –escribe Hegel–, para ser más precisos un robo, este es un contenido en el que se pueden distinguir muchos aspectos. Una propiedad ha sido dañada con él, pero el ladrón, que se encontraba en la mendacidad, ha podido dar satisfacción a sus necesidades y además puede encontrarse que aquel que fue robado no hacía un buen uso de su propiedad".[125] Naturalmente, debe haber un aspecto que prevalece sobre los demás (en el ejemplo de Hegel, el daño a la propiedad) ante el cual los otros son inesenciales, pero en un primer momento esta elección no está realizada: hay que reflexionarla. El fundamento real es un momento de "exterioridad" porque parece separar lo fundado (el delito) y el fundamento (sus determinaciones empíricas): en efecto, todo lo que existe posee muchos aspectos, cada uno de los cuales es un candidato a fundamento. Con todo, es un momento muy importante porque muestra que, para Hegel, la síntesis del objeto (la pena) no se lleva a cabo únicamente en el entendimiento (como sucede en Kant) sino en el enfrentamiento que el pensamiento tiene con un objeto real, empírico, el cual ha sido determinado por su oposición a sus otros. Es llamado "real" porque ya no ocurre en el reino de las ideas, sino en la confrontación con una cierta multiplicidad "empírica". El fundamento real hace ver que el fundamento no puede ser idéntico a lo fundado: en el fundamento hay muchas más determinaciones que

[125] *Ibid.*, § 121.

en lo fundado, o, en términos lógicos, el fundamento no es solo la **identidad** de la identidad y la diferencia, sino también la **diferencia** de la identidad y de la diferencia.

No obstante, en el fundamento real subsiste un peligro: puesto que al objeto le convienen múltiples determinaciones, la reflexión puede extraviarse en esos diversos "puntos de vista", sin lograr salir de ellos. ¿Cómo decidir entre ellos? Muchos fundamentos pueden ser invocados respecto al objeto y muchos objetos pueden ser invocados a propósito del mismo fundamento. Un pensamiento "realista" podría argumentar que no hay por qué decidir, o quizá que habría que elegirlas todas, pues cada una tiene un cierto grado de realidad. Hegel advierte que este es un peligro latente que lleva a una búsqueda sin fin. En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel asegura que una situación similar produjo la sofística antigua, pues los sofistas aparecieron en el momento en que se tambaleaba la autoridad tradicional y aquello que parecía tener valor se disolvía. Los sofistas no hicieron más que mostrar que es posible aducir razones para aquello que es conforme a la ley pero también para aquello que va contra toda ética y contra todo derecho: "de ahí viene la mala reputación de los sofistas".[126] El pensamiento "realista" moderno provoca la misma dificultad que la sofística, pero antes que sancionarla la premia, pues en este mundo no progresa sino aquel que puede invocar, "con buenas razones", lo bueno y su contrario: "En nuestra época de reflexión y de razonamiento no debe haber ido muy lejos aquel que no sabe dar una buena razón para todo, incluso para lo que hay de más malo y más abstracto. Todo lo que en este mundo ha sido dañado, ha sido dañado por buenas razones".[127]

Mediante el fundamento real, la reflexión explora las múltiples determinaciones que incumben a cualquier objeto concreto, pero encuentra que ninguna de estas puede decir por sí misma cuál es la esencial, pues todas ellas aparecen en el mismo nivel de "realidad". Puesto que el pensamiento no puede conformarse con unirlas todas

[126] *Ídem.*

[127] *Ídem.*

con un sencillo "también", requiere de una síntesis específica: es el "fundamento integral". En este tercer momento, la reflexión busca pensar la relación entre todas las determinaciones reales y el objeto; es necesario hacerlo para poder establecer cuál entre todos los aspectos puede asegurar el orden de cada uno de ellos. Es indispensable pensar esa "relación de relaciones".[128] De este modo, las diferentes teorías de la pena no son consideradas simples "errores de juicio", sino intentos del pensamiento por alcanzar la definición esencial del castigo. Examinándolas, se ha visto que cada una resalta uno de esos aspectos, pero sólo un aspecto parcial que no puede dar cuenta de la totalidad del fundamento para castigar. Aquello que aspire a ser el fundamento del castigo debe unificar el **aspecto positivo** del derecho con el **aspecto negativo** de la injusticia y la única determinación que puede lograrlo es la acción por la cual las voluntades buscan realizar un régimen de libertad, que en consecuencia se convierte en el "fundamento determinado" de la pena. Es este proceso el que unifica lo fundado (la pena) con el fundamento (la acción de la voluntad libre), pues es ese mismo proceso el que ha llevado al derecho, a la injusticia y a la pena a todas ellas, a la existencia. Así culmina la búsqueda y la demostración de un fundamento racional adecuado de la pena. La imposición de una pena está así justificada pues el delito es una violación hecha a la libertad y el castigo no es más que el restablecimiento de ese régimen de libertades. Esto de ninguna manera elimina el hecho de que el delito es una lesión que exige una retribución a la víctima y tampoco niega que el delincuente representa una amenaza para los demás o que el castigo es disuasivo, pero afirma que estas determinaciones reales son subsidiarias respecto a la **cuestión central** de la preservación de las libertades compartidas. Según la lógica, el fundamento que unifica el derecho y la pena no puede descansar en ninguno de estos aspectos aislados sino en el proceso mismo que hace que uno y otra estén presentes en la existencia. El "fundamento integral" es así la salida al escepticismo y la sofistica porque muestra que es posible pensar conjuntamente la serie de determinaciones rea-

[128] Béatrice Longuenesse, *op. cit.*, p. 89, quien toma esta expresión de Labarriere.

les y aun así, llegar a un objeto unificado.[129] No hay pues separación entre el objeto que está siendo pensado y las determinaciones reales que le dan **razón de ser y lo explican**.

La búsqueda de fundamento (en sus tres momentos: formal, real e integral) es una tarea obligatoria del pensamiento si este desea alcanzar la definición esencial del objeto que busca pensar. Como se ha visto en el caso de la pena, no es tanto una progresión del pensamiento hacia otra cosa sino más bien una "interiorización" en la pena hasta encontrar aquello que subterráneamente la determina, llevando a la luz aquello que ha presidido a su constitución. Sin embargo, es crucial comprender que el término "interiorización" no refleja con exactitud la concepción de "fundamento" que está en juego: para la esencia, lo fundado y el fundamento no son uno más "interior" que el otro; ambos son simultáneos, homogéneos, y se encuentran en perfecta unidad. Es porque existe un régimen de libertades siempre en proceso por lo que surgen **simultáneamente** el derecho, la injusticia y la pena. No hay, primero el derecho, luego viene la injusticia y finalmente emerge la pena; por el contrario, **hay un único proceso**, la realización de un régimen de libertades en el cual el derecho, la injusticia y la pena se constituyen simultáneamente y se determinan entre sí. El derecho existe por su constante eliminación de la injusticia; esta existe siempre como negación posible del derecho; y la pena existe para cancelar al delito y dar efectividad al derecho. Ninguno existe sino por la mediación de los otros. Desde luego, para la conciencia ordinaria, se trata de tres "realidades" separadas, pero desde el punto de vista lógico son tres "momentos" de un proceso único en el cual la autonomía de cada uno es "suprimida" momentáneamente, para luego ser restaurada, pues tanto uno como los otros sólo se hacen lo que realmente son, después de esa mediación con el otro. Esta es la demostración hegeliana de que **todo lo que existe**, existe por

[129] B. Longuenesse hace una interesante comparación, asociando la categoría de "fundamento integral" con la "determinación en última instancia" que Marx utiliza para asegurar que, dentro de la multiplicidad de determinaciones de la existencia, la producción material de la vida es el fundamento esencial de las sociedades humanas.

una mediación con su otro y **nada existe** antes de esta mediación. Es legítimo decir que para el ser (como la pena) el proceso de encontrar su fundamento es una suerte de "retorno", pero sólo en el sentido de que es una re-aprehensión del proceso global que lo hace ser. Por eso, lo mismo que la esencia toda, el fundamento no es algo que este "detrás" o "más allá" del ser, sino que es sólo el movimiento de escisión de su otro y de restauración de sí de la sustancia que la constituye como **idéntica a sí en su otro**: "La esencia como fundamento es un ser "puesto", un ser devenido".[130] Pero en su momento "real", el fundamento ha mostrado que ese ser devenido no es una fantasía del pensamiento sino el resultado de su confrontación con un objeto concreto, con determinaciones "empíricas", sin el cual no habría nada que pueda ser reflexionado. El fundamento es fundamento de algo, del ser objetivo.

La existencia y la cosa

Aquí aparece el segundo aspecto al que nos referíamos previamente: en este momento lógico se inicia un "regreso a lo concreto", por eso el "fundamento" nos conducirá a las categorías de "cosa" y "existencia". En efecto, el "fundamento real" es la síntesis de determinaciones de un "algo" (la pena, por ejemplo), síntesis que no se realiza meramente en el entendimiento sino en la confrontación con el objeto mundano. Luego, en el "fundamento integral", se unifican esta serie de determinaciones con ese algo que ha sido determinado: cada uno, las determinaciones y el algo, es relativamente incondicionado respecto del otro, pero solo relativamente porque ya sabemos que cada uno no se encuentra sino por el otro: las determinaciones son determinaciones de algo y este algo no puede presentarse sino mediante esas determinaciones, vale decir, el fundamento y lo fundamentado son inseparables. A esta serie de determinacio-

[130] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 420.

nes reales que sustentan ese algo, la *Lógica* las llama "condiciones" y por tanto, cuando el pensamiento logra establecer la serie de condiciones que determinan ese algo, entonces este algo pasa a la existencia, se convierte en una "cosa": "Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella pasa a la existencia".[131] Esto se comprende fácilmente: la esencia como reflexión ha tenido como objetivo la completa determinación de un algo; de hecho, cuando nos referimos al fundamento de algo estamos apuntando a la serie de condiciones que, reunidas, explican la presencia de ese algo en la existencia. Cuando el pensamiento hace la síntesis de esa serie de determinaciones reales, de condiciones, ese algo llega a ser una cosa existente. Las categorías de "existencia" y "cosa" son ya categorías lógicas asociadas porque "el término de "existencia" (derivado de *ex -sistere*) indica un 'ser surgido de' y la existencia es el ser surgido del fundamento".[132] Con ello, Hegel está afirmando que todo lo que existe es una "cosa", por tanto **algo inmediato**, pero **también algo más** que inmediato pues contiene en sí la reflexión que ha determinado las condiciones que hacen inteligible su existencia. "Todo lo que es, existe"[133] –dice la *Lógica*–, lo que significa que nada **es simplemente** pues es algo ya mediado, algo constituido. Lo que verdaderamente existe no es el ser desnudo, sino siempre un ser mediado por alguna reflexión (de profundidad variable). El fundamento ha mostrado que cualquier cosa que es (como la pena) tiene un ser inmediato, pero al mismo tiempo se refleja en algo más (el derecho y la injusticia); por ende, todo lo existente es **reflexión en sí**, por ello tiene identidad, pero también tiene una **reflexión-para-otro**, por eso es ser mediado: "Todas las cosas son primeramente en-sí, pero no permanecen en ello" [...] toda cosa progresa más allá de su simple en-sí, para mostrarse también en tanto que reflexión en

[131] *Ibíd.*, p. 419.

[132] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke in Zwanzig Bänden, volumen 8, edición de E. Moldauer y K. Markus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, § 123.

[133] Esta es la proposición de la existencia.

otra cosa y de este modo ella tiene propiedades (que la hacen ser lo que es)".[134]

Para Hegel, "ser" y "existir" no son lo mismo. El ser es simplemente la presencia de los objetos externos, pero ello no basta para definir una "cosa" existente. Para "existir" ella debe llevar en sí misma el movimiento reflexivo que la ha unificado con sus otros. La existencia no es pues un "predicado del ser" y tampoco una "perfección del ser", sino el proceso por el cual la "cosa" emerge debido a sus condiciones reales de existencia,[135] por eso Hegel afirma que el fundamento "arroja las cosas al mundo".[136] Desde luego, cada "cosa" tiene un ser-ahí bajo la forma de un objeto externo, pero también tiene una esencia, esto es el doble movimiento que establece las condiciones que permiten esa presencia y que se unifican en **esta cosa** y en ninguna otra. De ningún modo se trata de eliminar con ello su presencia inmediata sino de comprender que, para toda experiencia humana, la existencia es a la vez inmediata y mediada. La "existencia" no es nada más que la "cosa", pero la cosa experimentada en todo su fundamento y su realidad verdadera. La "existencia" es pues la inmediatez **devenida** por el proceso de totalización que la unió a sus otros y por ello mismo no es incorrecto decir que ha sido "engendrada conceptualmente" en ese proceso. Para la filosofía especulativa es pues crucial mostrar la existencia como resultado del proceso de engendramiento lógico y dialéctico. Resulta pues totalmente absurdo sostener que para Hegel el pensamiento ha engendrado los objetos externos, el ser; lo que ha hecho es mostrar que en la experiencia humana no hay "seres inmediatos" sino "cosas mediadas" por la reflexión que siempre está activa y que es esta unidad (y no la presunta cosa-en-sí externa) lo que constituye toda la verdad. ¿Cómo lo ha probado? Mostrando que,

---

[134] Ibíd., § 124

[135] Georges Nöel, *La Logique de Hegel*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1933, p. 162.

[136] Naturalmente, Hegel no está sosteniendo algo místico como que "el pensamiento crea al ser", sino algo filosófico: que lo que a la conciencia ordinaria se le presenta como un dato incontrovertible, para la filosofía es un problema a resolver, que no es otro que la cuestión de la génesis de ese inmediato.

para pensar un algo efectivo (como la pena) es preciso unificarlo con sus otros (como el delito o el derecho) y que esta unidad de la identidad y de la diferencia es el fundamento de uno y de otros. Todo lo que existe es reflexión-en-sí y reflexión-en-otro y, por tanto, la existencia es el encadenamiento de todas las cosas en el que "los otros" de cada cosa son reconocidos como "condiciones" de la existencia de esta.

Ahora bien, en el proceso lógico, la existencia tiene un lugar destacado porque en ella la esencia, que hasta el momento parecía gozar de alguna autonomía, se une al ser, retorna al ser mediante su "supresión" para manifestarse enteramente en la presencia: "El fundamento es la supresión de sí mismo y aquello en cuya dirección se suprime, el resultado de su negación, es la existencia".[137] Para comprender esto recordemos el itinerario que la *Lógica* ha seguido: partiendo del ser inmediato (el derecho abstracto) encontró que este poseía limitaciones intrínsecas y no era auto-subsistente; entonces dejó atrás al ser inmediato declarándolo "inesencial". Luego, a través de las determinaciones de la reflexión (identidad, diferencia, contradicción) buscó determinar la identidad esencial de ese algo mediante la injusticia; llegó finalmente al fundamento mediante el cual el movimiento de va y viene entre lo uno y su otro definió su fundamento: las condiciones reales (las acciones de la voluntad libre), que son las premisas de la existencia de ese algo. El proceso de determinación de ese algo se ha completado y por ende la reflexión de la esencia ha concluido su tarea y todas las esencialidades se encuentran ahora presentes y concentradas en ese algo determinado: es la "cosa" (el derecho como "cosa", esto es como ser inteligible). La reflexión de la esencia queda "suprimida" no en el sentido de que desaparezca, sino en el sentido de que ha cumplido su trabajo de constituir conceptualmente a la cosa, ha retornado al ser bajo la forma de cosa, pero en este aspecto de cosa existente, el proceso lógico que le da razón de ser ya no es perceptible, salvo a los ojos de la razón: "Como existe todo es inmediatez, pero es tal suprimiendo la mediación de su fundamento y elevándolo

[137] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke in Zwanzig Bänden, volumen 8, edición de E. Moldauer y K. Markus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, § 123.

a inmediatez".[138] La "cosa" (el derecho realmente presente) se erige ahora como una existencia, no como un simple ser sino como un ser mediado. En algún momento de la reflexión la esencia parecía algo en-sí y por ello parecía tener frente a sí, en diversos grados, al ser; ahora se muestra que la esencia nunca fue realmente algo autónomo, sino siempre la **esencia de algo** que estaba siendo reflexionado: "La esencia ya no se distingue más que como fundamento de sí misma como de lo fundado, o sea porque el fundamento se ha eliminado".[139] No puede decirse que "la esencia existe" o que "tiene existencia" sino que "la esencia es existencia", no es diferente de la existencia[140] en el sentido de que su única razón de ser fue determinar ese existente. Lo básico a retener aquí es la afirmación metafísica de que la esencia está en la existencia toda entera, que ella no deja nada tras de sí y que está totalmente presente. O en otras palabras, detrás de las cosas no hay nada, ningún mundo oculto y ninguna metafísica trascendente, pues la esencia está inscrita en la completa inteligibilidad del ser mediado, de la cosa. "Existencia" quiere decir entonces que la esencia y el ser ya no son sino uno en la medida en que aquella se ha "internado" por completo **en la presencia de la cosa**.

La existencia es la unidad inmediata de la reflexión hacia sí y de la reflexión hacia otro que afecta a toda "cosa". Puesto que contiene la "reflexión hacia-otro" cada cosa exhibe su relación con muchas otras cosas y por ende es relativa y forma un "mundo de cosas". Bajo este aspecto la existencia se muestra como una multitud de cosas existentes, "un mundo de dependencia mutua y una conexión infinita de cosas"[141] cada una de las cuales es simultáneamente algo fundado y también sirve de fundamento a muchas otras cosas. Este es el aspecto

---

[138] G. W. F. Hegel, *Lectures on Logic, Berlin, 1831*, edition de C. Butler, Indiana University Press, Bloomington, 2008, § 143.

[139] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, edición Félix Duque, Universidad Autónoma de Madrid, Abada editores, Madrid, 2011, p. 425.

[140] *Ídem.*

[141] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 123.

unilateral bajo el cual la existencia se muestra ante la conciencia ordinaria: una muchedumbre indeterminada de seres que se relacionan unos con otros, donde cada uno está fundado en otras y simultáneamente sirve de fundamento a muchos otros. El entendimiento entonces, no encuentra punto de apoyo estable: "en este juego multicolor del mundo en tanto que conjunto de lo existente no se muestra en principio punto fijo en donde detenerse en ninguna parte, todo aquí aparece como algo relativo, condicionado por otra cosa e igualmente él mismo condicionando otra cosa".[142] Y ciertamente, para la conciencia ordinaria cada objeto (el derecho, el delito, la pena) es algo finito en sí, diferente de su otro, e indiferentes entre sí. Pero mediante el fundamento se ha podido reconocer que esta indiferencia es solo aparente: toda cosa tiene su razón de ser y no existe sino por esta, pero al mismo tiempo ella es condición y "razón de ser" respecto a otras existencias; no es más que un eslabón en la cadena infinita de relaciones. Desde el punto de vista lógico todo lo que es finito lo es porque pertenece a una trama relacional que lo identifica diferenciándolo de sus otros y, diferenciándolo de sus otros, lo identifica a sí. Todas las cosas finitas para existir deben tener un fundamento. No hay fundamento que encontrar si no existe algo que debe ser fundado y a la vez no hay una "cosa existente" sino porque el fundamento ya actuó, de manera que a través de sus condiciones, esa cosa ha podido presentarse en la existencia. La dificultad estriba en que ese fundamento, que es pura reflexión, se suprime inmediatamente una vez que actúa, pues su acción consiste en eliminarse para dar paso a lo existente. En consecuencia, las cosas inmediatas no declaran nunca inmediatamente su fundamento, no develan su verdad sino hasta que la reflexión reconoce en ellas su obra. La existencia es la primera expresión concreta de la unidad de la inmediatez y de la mediación, aunque por ahora, está del lado de la inmediatez de las cosas; pero ya se perfila la unidad del ser y de la esencia, de lo fundado y del fundamento, esto es ya está a la vista la comprensión de la realidad efectiva, el núcleo del célebre aforismo que afirma que "Todo lo racional

[142] *Ídem.*

es efectivo y todo lo efectivo es racional". El itinerario no termina entonces aquí: un mundo en que "todo está condicionado por todo" es una totalidad, pero ella misma no está condicionada sino que es el fundamento absoluto de las cosas finitas: será pues preciso llegar a lo que la *Lógica* llama "lo absoluto".

Presumimos que se ha aclarado, desde el punto de vista lógico, el proceso en torno al derecho en su existencia real. Este, que comenzó con categorías como las de "persona", "propiedad" y "contrato" fue perdiendo su abstracción y determinándose como algo concreto (como derecho civil mercantil, penal y otros) en la dialéctica frente a las diversas formas de injusticia. La mejor prueba de su salida de sí y su vuelta a sí fue la eliminación del delito mediante el castigo. Suprimiendo el delito, el derecho se muestra como una "cosa en la existencia", algo más concreto, más específico. En tanto que "cosa", el derecho contiene una dialéctica específica: la de ser forma y contenido: ha adquirido una forma en la medida en que ha modelado ese contenido obtenido en su confrontación con las formas de la injusticia. Ser "más concreto" significa que de simple "ser", el derecho se ha convertido en "cosa existente" porque a través de la mediación con sus otros ha adquirido su forma, su definición esencial, aquello que lo hacer ser exactamente como es y no de otro modo. Ha "surgido" de su fundamento en el sentido de que el proceso que lo ha llevado a ser una "cosa" se ha suprimido para dar lugar a su "aparecer en la existencia": el derecho se ha hecho más real, se ha "real-izado".

La pena y el delincuente

La *Filosofía del Derecho* es, como toda la obra publicada por Hegel mismo, un proceso gradual de concreción mediante el cual lo que en un inicio era meramente abstracto, se tornó gradualmente algo más determinado y concreto. Otra forma de decirlo es que el simple ser, absorbido por el pensamiento en busca de su definición esencial, retornó luego como existencia inteligible, como ser mediado por la reflexión, como ser enteramente comprendido. O bien, la cosa tiene

ahora un fundamento, una razón de ser, pero no en ella misma sino en el proceso que la une y la diferencia con sus otros. El círculo, que empezó con el ser inmediato del derecho se cierra sobre sí mismo en el momento en que se examina el retorno a sí del derecho después de la eliminación del delito.

Como se ha visto la teoría de la pena descansa en la relación dialéctica entre el derecho y la injusticia, relación por la cual uno no es sin el otro, uno no es más que la negación y la superación del otro. Puesto que la injusticia es la negación del derecho, la pena puede ser definida como "coacción segunda". Ello permite a Hegel asegurar que el castigo es la "anulación" del crimen, la "supresión" de la injusticia. Estas expresiones llenan de estupor a la conciencia común y también a algunos excelentes comentaristas: ¿cómo puede un crimen ser "anulado"? El daño es un ser-que-ha-sido y que sigue presente, ¿cómo puede pretenderse que sea "nada", una nada que puede ser "anulada"? Tales expresiones no pueden obviamente referirse al orden de los objetos externos, porque en este orden nada puede anular a un hecho acontecido. Para comprender lo que Hegel llama aquí "anulación" es preciso remitirse al orden lógico y para ello debemos considerar nuevamente la naturaleza del delito. En efecto, la injusticia es la negación del derecho, lo es porque es un ser que no se debe a sí mismo, un ser cuya presencia no depende de él, sino de la negación real de otro. Es un ser que carece de impulso propio pues lo obtiene de la negación de otro ser, el derecho, este sí, positivo. Afirmar entonces que la lesión es "nula" no significa que no haya tenido lugar y no haya tenido consecuencias; en el plano lógico quiere decir que la lesión es el aspecto de la contradicción explícita, aquello cuya naturaleza es un "pasar" permanente. Lo mismo vale para la comprensión del delincuente: al aniquilar el derecho de su víctima, aniquila el terreno que lo hace libre a él mismo; su acto arbitrario hace vacilar su propia libertad. La voluntad del criminal se contradice a sí misma pues niega el derecho básico de su propia naturaleza. Lógicamente hablando, su presencia es lo contrario de una presencia y por ello es "nula". De ahí la expresión de Hegel de que su injusticia es autoaniquilante y su presencia incierta, una presencia al borde del abismo. Como contradicción explícita ella clama por su propia negación:

"Las Euménides duermen, pero el delito las despierta y ahí, el propio hecho es el que impone su consecuencia".[143]

Como cosa que existe, la pena tiene dos dimensiones: es un hecho real definido por un concepto inteligible. Según su concepto ese hecho real tiene dos aspectos: uno cuantitativo y otro cualitativo. De acuerdo con su aspecto cuantitativo, es posible encontrar una igualdad entre la lesión y el castigo, sea en la restitución física de lo dañado, sea en su equivalente en valor. Según su aspecto cualitativo, en cambio, hay siempre una cierta inadecuación entre la sanción a un delito cuya acción ha sido un objeto exterior, el robo de un huevo por ejemplo, y la imposición de un castigo que afecta a una persona humana. Este aspecto cualitativo es el que obligó a desplazarse hacia el fundamento que puede hacer equiparables al crimen y el castigo, y esto no es otra cosa que el ser, ambos, obras de la voluntad libre. Es precisamente esta conexión en la voluntad libre la que hace que la voluntad arbitraria del delincuente, como voluntad en sí, sea "nula" pues, al contradecirse a sí misma exige su eliminación. La acción delictiva es un ser, pero lógicamente hablando un ser incompleto, la mitad de un ser cuya otra mitad es la pena que ella se impone necesariamente: "En el caso del delito la determinación fundamental es lo **infinito** del hecho (y es por eso que se reduce la importancia de lo específico del daño puramente exterior) y la igualdad es la regla básica sólo para lo esencial".[144] Es verdad que el delito ha dañado una cosa exterior, una propiedad en la cual otra conciencia había depositado su libertad, pero la eliminación del delito no se fundamenta en la propiedad sino en el concepto de libertad que ha sido afectado, de manera que el concepto de libertad se superpone a la propiedad y la somete. El concepto del castigo no se encuentra pues en la reparación del daño exterior (a pesar de que esto tenga importancia) sino en la superación del delito en lo mismo que ella ha afectado: en la volun-

[143] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 101, agregado.

[144] *Ídem.*

tad y la libertad del delincuente. Lo que exige una compensación es el concepto mismo de libertad. Si se pierde esto de vista, la pena parece arbitraria, una mera venganza, una descarga emocional de la víctima (y eventualmente del juez) y entonces es fácil caer en el absurdo de creer que se justifica una lesión porque previamente existía otra lesión: "Si no se comprende esta conexión existente en-sí entre el delito y su aniquilación, se puede llegar a creer que una auténtica pena es solo la unión arbitraria de un perjuicio con una acción no permitida".[145]

El concepto de pena debe alcanzar la voluntad y la libertad del culpable .y estas sólo pueden ser negadas de la misma manera que el infractor ha trasgredido el derecho de su víctima. La modernidad ha reducido los castigos directos al cuerpo porque ya no corresponden a nuestro concepto de "dignidad humana", pero el encerramiento continúa siendo una forma de coerción, una violencia mediante la cual se elimina la primera violencia del infractor. Es solo una mirada pudibunda la que pretende ocultar, o al menos opacar, el hecho de que en el encerramiento hay violencia, y extrema. Pero este aspecto de la coerción no es lo esencial: lo esencial es el restablecimiento del régimen de libertades compartido. En este último sentido, la pena debe ser "justa" –escribe Hegel–; la justicia es lo esencial y ella no tiene que ver con lo cuantitativo, sino con el equilibro por el cual "cada uno recibe lo que le corresponde". El equilibrio de libertades, lo justo, es el verdadero fundamento, porque contiene la idea de que ambos, víctima y victimario, pertenecen a un orden común. Con ello no desaparece el aspecto coercitivo del castigo pero ahora esta violencia está **justificada racionalmente** porque el fin que persigue no es el sufrimiento del infractor, sino que tiene su valor en el retorno al régimen de libertades que ha sido violado. La pena debe ser justa (y no retributiva, utilitaria o disuasiva) pues es la respuesta del espíritu a una lesión. Para la víctima ello significa tratarlo como algo más que una simple "persona" cuya propiedad debe ser defendida por medio del derecho abstracto: es tratarla como **un individuo** que pertenece

[145] *Ídem.*

a un régimen de administración de justicia y a un orden político, en suma a un sistema de interacciones humanas que no se agota en la mera propiedad privada.

Por el lado del victimario las cosas son más interesantes pues, a pesar de su crimen, no ha dejado de ser un ser humano. Ante la violencia del crimen (y hay desde luego crímenes abominables) es sencillo llegar a la conclusión de que el infractor es menos que un hombre. Y es verdad que el delito es un desafío a la racionalidad de la libertad, pero esta debe restaurarse y no vengarse pues, después de todo, el infractor es algo que ella misma ha producido. El delincuente es un fracaso de la voluntad libre pero no por ello ha dejado de ser humano; es por eso que su pena debe apuntar a la racionalidad inherente a la acción criminal. El castigo es **justo**, esto es forma parte de la justicia que es el fundamento del derecho de todos, incluido el delincuente. La pena sólo será la realización del derecho si el delincuente es respetado en su racionalidad y su acción es puesta bajo derecho.[146] Así se comprenden algunas expresiones que pueden causar extrañeza: "Es por tanto (la pena) un derecho del delincuente mismo en sí, puesto en su voluntad existente, en su acción".[147] La justificación racional de la pena nos conduce así a un dominio nuevo: el de la acción del delincuente, de su responsabilidad, de su intención como ser libre. Veamos las determinaciones de su actuar.

El delincuente y su acción

El criminal ha actuado como un agente libre, racional y consciente de sí mismo (aun si su reflexión es tan deficiente que lo conduce a actos dañinos). No tiene pues la coartada de las emociones incon-

[146] Gabriel Amengual Coll, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, *op. cit.*, p. 151.

[147] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 100.

troladas:[148] "[...] en la acción misma del delincuente está la racionalidad formal, el **querer** del individuo".[149] Ahora bien, puesto que ha "querido" su acción, ha "querido" también las consecuencias que su acción entraña. Semejante expresión confunde a la conciencia ordinaria que percibe, por el contrario, que lo más realista es que el criminal hace todo lo que puede para evitar las consecuencias punitivas. Sin embargo, piensa Hegel, en la acción humana existe algo más que lo aparente y que alcanza a la responsabilidad, el propósito y la intención del agente. Como puede verse estamos ya en el umbral de algo que supera el nivel de la "persona" del derecho abstracto: es la moralidad, una forma de libertad más acabada pues aquí el agente **decide hacer uso** de su libertad. Lo racional del delito existe justamente porque es una elección, un acto libre que decide entre el bien y el mal, y su atribución al culpable un derecho propio al individuo de nuestros días.

En efecto, en la modernidad, la libertad del agente ha adquirido una dimensión inédita: ya no ve su acción como resultado de fuerzas ajenas y superiores a él. Liberado de este yugo, el agente se hace cargo de su actuar, pero en contrapartida, tiene derecho a ser responsabilizado por sus actos y solamente por estos. Tratarlo de otro modo, esto es, no responsabilizarlo por sus actos es tratarlo como a un niño o como a un imbécil y esto no está a la altura de su concepto.[150] Apelar a la racionalidad de la acción del delincuente no es ofender la

---

[148] A diferencia de Platón, en esta filosofía no hay una parte apetitiva del alma independiente de la razón cuyo impulso es irresistible para el individuo. Desde luego la pasión forma parte de la acción humana pero no es verdad que actúe sola: el criminal, aun envuelto en su pasión, reflexionó acerca de los medios de realizar su acto: se proveyó de instrumentos, eligió el momento, el lugar donde haría más daño, de manera que la razón nunca estuvo ausente.

[149] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 100.

[150] Hegel se aproxima a la tesis de Kant según la cual un ser humano debe ser tratado como un fin en sí mismo y por ende, su castigo no tiene como propósito satisfacer los fines de la víctima, confundiéndolo con los objetos que son gobernados por la propiedad.

dignidad de este, sino restaurarla, promoverla, ofreciéndole un camino para que recobre la verdad de su voluntad en-sí y no se conforme con la reflexión formal de su delito, que le fue sugerido al oído por la satisfacción de su propio bienestar.[151] Su injusticia ha introducido una ruptura, ¿cómo comprender esta evasión? Si su acción es considerada simplemente bestial, el delincuente no sería sujeto de derecho, pues las bestias no poseen derechos: a las bestias se les aparta, se les amenaza o se les aniquila, pero a los seres humanos se les sanciona. Pero el delincuente es sujeto de derecho solo en la medida en que comparte con los demás seres humanos alguna racionalidad y por eso es preciso mostrar en qué sentido su horrible acción es una acción **humana**. De otro modo no vale la pena hablar de "responsabilidad", de consentimiento, porque las bestias no "quieren" su acción que corresponde más bien al instinto: "Si el concepto y la medida de la pena no se toman del hecho mismo [...] se le trataría (al delincuente) como un animal dañino".[152]

Tampoco puede considerarse que el criminal sea una "persona" en el sentido del derecho abstracto: para mantener la vigencia de este derecho abstracto, la "persona" no tiene necesidad de "querer" la ley, sino simplemente debe respetarla no violentando el acuerdo. Al derecho abstracto no le interesan las motivaciones de la acción (al propietario sólo le interesa que la renta del lugar sea pagada y, si introduce alguna consideración adicional, ya no está actuando como mero propietario, sino como agente moral o social). Por eso la injusticia se mostró como un problema irresoluble con los medios limitados que la "persona" posee. La "negatividad" de la injusticia plantea un problema nuevo porque obliga a interrogarse por la relación entre la autoconciencia y el derecho: los motivos que conducen a aquella a aceptar o rechazar a este. Ahora bien, en el momento en que la

---

[151] Gabriel Amengual Coll, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.*op. cit.*, 152.

[152] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 103.

voluntad se plantea su relación con el derecho, esto es, se toma a sí misma como objeto de interrogación, adopta un punto de vista más alto que el de la "persona": es el punto de vista moral. Mientras que en el derecho abstracto las motivaciones de la voluntad no tienen relevancia en relación a la obediencia a la ley, en el punto de vista moral la motivación de la voluntad y su acción en relación a la ley se hacen esenciales: "En el derecho abstracto, la voluntad solo existía como personalidad; de ahora en adelante, tiene (a la voluntad) como objeto propio. La subjetividad de la libertad que de esta manera es infinita para-sí, constituye el punto de vista moral".[153] En tanto que acción en el exterior, el derecho ha sido quebrantado; en el interior, ese acto ha tenido la motivación de la voluntad. Así la injusticia obliga a considerar de manera simultánea la **subjetividad** de la voluntad delincuente y la **objetivación** dañina de esa voluntad como algo que se actualiza en la vida pública. Desde ahora queda claro que el problema de la moralidad no es algo que se resuelva en el interior de la conciencia, en la relación de sí a sí que permitiría que el agente se auto-otorgue el título de "agente moral". La moralidad se refiere a la acción del agente con las cosas externas del mundo. Sin embargo, el delincuente hará ver a todos que el verdadero desafío de la autoconciencia no consiste en dominar los objetos externos, sino en dominarse a sí misma.

Cuando los seres humanos creyeron que su acción estaba predeterminada por el Destino o les era dictada por una potencia superior, el problema acerca de su responsabilidad se encontraba disminuido. Con el advenimiento de la autonomía individual en la modernidad, la acción de la subjetividad adquiere el mayor valor: es el gran principio moral de los tiempos modernos. Ahora bien, toda acción es la inscripción de la voluntad subjetiva en el mundo objetivo: cualquiera que sea la alteración que dicha acción provoque en el mundo, aún después de realizada conserva el rastro de la subjetividad que la originó. En otras palabras: la autonomía implica que el agente debe estar "presente" en todo lo que hace: él tiene que actuar y su acción debe

[153] *Ibid.*, § 104.

estar vinculada de algún modo a sus propósitos, a los fines que persigue, a la intención que la anima. Y estas son las categorías que ahora predominan: propósito, finalidad, intención. Cualquier acción (y por supuesto la acción criminal) provoca alteraciones en el mundo concreto que está compuesto por una extensa cadena de circunstancias. ¿Cuáles de esas alteraciones son imputables al delincuente? Para Hegel, el mejor camino para respetar la autonomía del agente es establecer la relación entre el propósito y la responsabilidad: es un derecho de la voluntad moderna que cualquier hecho solo tenga validez en la medida en que está determinado interiormente por el agente, esto es que sea su propósito, su finalidad. Al iniciar su acción, el delincuente ha elegido un fin (perverso) y por ende tal acción cae bajo su responsabilidad. De hecho, el propósito hace ver que la suya es una acción consciente, cualquiera que sea el grado de reflexión involucrada: el propósito es pensamiento y por ello todo acto supone al pensamiento. Pero este acto pudo haber causado innumerables daños reales y por tanto el delincuente, aún si es culpable, tiene derecho a que solo le sean imputadas las consecuencias contenidas en su propósito: "Sólo cabe responsabilidad sobre lo que estaba en mi propósito, que es lo que se tiene en cuenta en el caso del delito".[154]

La cuestión no termina ahí, porque entre el acto "querido" y la responsabilidad asumida hay que establecer el vínculo que los une y este se refiere al "saber": la voluntad criminal al actuar posee una representación de las circunstancias en las que se encuentra y tiene el derecho a ser juzgada justamente por aquello que sabe, por su fin consciente: "El derecho de la voluntad consiste en que un hecho suyo solo se le reconozca como su **acción** propia y solo tenga responsabilidad sobre aquello que sabía en su fin acerca del objeto presupuesto, esto es, lo que estaba en su propósito".[155] Como resultado de su libertad, el agente es responsable (y no puede invocar, ni al destino ni a los dioses ni a sus pasiones), es conciencia culpable; pero como resultado de su racionalidad tiene derecho a que solo se sean

[154] *Ibíd.*, § 115 agregado.

[155] *Ibíd.*, § 117.

imputables aquellas consecuencias que estaban conscientemente en su propósito. La cuestión es importante porque su acción se realiza en un mundo externo, de conexiones múltiples, cuyas consecuencias pueden extenderse más allá del propósito original. Es por eso que en la evaluación de un acto injusto debe hacerse una distinción entre un hecho y un acto: un **hecho** es toda alteración introducida en el mundo, que sobreviene como consecuencia de la acción humana, simplemente porque esta se realiza en una realidad contingente; un **acto** es, en cambio, aquel que involucra el propósito del agente y que incluye solo las consecuencias que razonablemente podían estar previstas por la reflexión. Aún si no resulta sencillo, Hegel sostiene que es preciso distinguir entre consecuencias necesarias y consecuencias contingentes de los actos. Todas las consecuencias pertenecen al hecho, pero no todas estaban necesariamente en el propósito del infractor quien tiene derecho a ser declarado responsable sólo de un cierto número de esas consecuencias. La modernidad cargó al delincuente con toda la responsabilidad, sin atenuantes, pero a cambio le otorgó el derecho a ser responsabilizado solo de lo que se sabe en su propósito.[156]

Es exactamente este vínculo el que provoca que la conciencia culpable sea susceptible de castigo. El castigo se justifica porque apunta al propósito racional seguido libremente por una voluntad en su acto delictivo. El criminal es justificadamente castigable porque su delito es un acto, no un hecho fortuito en la existencia. Si su acción es un acto, no es obra de una bestia, sino algo realizado por un ser autónomo, y por ende el agente es responsable de esos actos que tienen una finalidad. Y tampoco se le castiga porque robó una propiedad, sino porque, como ser racional, como ser que posee ciertos fines, estos consistieron en violentar la libertad de otros.

Resulta importante extraer ciertas consecuencias de la anterior: la primera es que el vínculo entre propósito-acto-responsabilidad es

[156] En la antigüedad, en la que no existía la noción de autonomía (y por ende de responsabilidad), el individuo era considerado culpable de todas las consecuencias de sus actos, fueran sabidas o no, como en el caso de Edipo.

un lazo lógico y no una asociación espacio-temporal y por ello no se ve afectado si un lapso importante de tiempo separa el acto de la responsabilidad: la consecuencia del delito puede dilatar, sin que esto altere la responsabilidad de la acción. En segundo lugar, al actuar en el mundo, el criminal, como todos los seres humanos, se entrega a la contingencia, es decir, pueden surgir consecuencias no deseadas que pueden revertirse contra él, pero que también pueden contar a su favor; aquí interviene lo que ciertos filósofos contemporáneos llaman la "suerte moral", esto es la fortuna o el infortunio de que las consecuencias del acto querido sean más leves o más graves debido al azar y que unas u otras redunden en la dimensión del castigo. Pero esto es inevitable: quien actúa debe elegir entre entregarse a esta contingencia o no actuar en absoluto evitando exponer su virtud a los asaltos del mundo. Finalmente, con su teoría de la acción culpable, Hegel se opone a diversas doctrinas morales: a diferencia de Kant, para quien la evaluación moral del acto descansa únicamente en la **intención moral** del agente, para Hegel las consecuencias forman parte de la evaluación moral pues son también obra de un ser racional; de manera que las acciones hechas con la mejor intención pero de las que resultan consecuencias dañinas que eran previsibles, son acciones delictivas. A la inversa, a diferencia de las doctrinas utilitaristas para las cuales la evaluación del acto descansa en las consecuencias, para Hegel, la evaluación de un acto culpable requiere de una consideración del propósito racional del agente.

Las consecuencias del acto culpable dejan ver que la acción humana tiene una dimensión universal que para el empirismo queda siempre oculta. En efecto, todo acto realizado por una autoconciencia tiene un propósito puntual, un fin reflexionado que afecta tal o cual parcela de la realidad. Pero como acción humana tiene una dimensión más amplia, "universal", afirma Hegel: es la intención. La "intención" es la consideración que el criminal debe tener de las repercusiones universales de sus actos porque él pertenece a una comunidad extensa y sólidamente interconectada que se verá afectada de manera más o menos extensa por el delito. Con la intención, la *Filosofía del Derecho* se refiere a que el significado de la acción delictiva será integrado en el contexto de otras voluntades y otras libertades:

"El propósito, en cuanto parte de un ser pensante, concierne no solo a la singularidad, sino esencialmente a este lazo universal: es la intención".[157] El individuo no determina aisladamente el significado de su acción. Aún si el delincuente argumenta sinceramente que buscaba causar un daño menor al que causó, no será este móvil subjetivo el que será considerado en el castigo pues este descansará en la racionalidad de la acción **interpretada según toda la sociedad**. El criminal no podrá argumentar razonablemente, por ejemplo, que en el fondo su intención no era privar de la vida a su víctima al golpearla violentamente en la cabeza. El alcance relativo que el delincuente asigna a su acto no es definitivo en la evaluación del delito, porque el valor de este existe en sí y es infinito pues está en relación con la libertad y el bienestar de otros.

Este valor infinito es lo que la *Filosofía del Derecho* llama el "Bien". El Bien es entonces un dominio espiritual existente y no un fin abstracto e inalcanzable. El Bien es un fin reconocido y presente en la existencia bajo la forma de un sistema de normas, leyes e instituciones. Cualquiera que sea la imagen que la conciencia individual se haga de sus actos, estos ocurren en la vida objetiva, normalizada e institucionalizada, y aquí serán juzgados en su validez ante el mundo. El agente debe considerar esta dimensión objetiva y no puede refugiarse en la sencilla "buena intención" como justificación de sus actos: "La intención de procurar un bienestar no puede justificar una acción injusta".[158] A esta reflexión Hegel la indica con la curiosa expresión "el derecho de la objetividad". Quienquiera que se decida a actuar en la realidad debe pues formarse una representación clara de las normas dentro de las cuales actúa. A esta reflexión suele llamársele "conciencia moral" pero no es de ningún modo una conciencia subjetiva sino a la inversa, algo universal, un verdadero saber: "El ser humano es un universal [...] no es un ser abstracto y momentá-

---

[157] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, §119.

[158] *Ibíd.*, § 126.

neo ligado sólo erráticamente al saber".[159] Aquel que no reconoce lo universal de su acción es un loco o un idiota y a estos no se les concede un derecho, sino una gracia. Si el criminal no pertenece a estas clases, entonces ha debido hacerse una idea de la injusticia de su acto y con ello "representarse claramente su imputabilidad".[160] Y justo porque es un saber, el individuo sabe que, en y para sí, su acción no es ni buena ni mala, solo suya; pero será buena o mala en relación a ese momento espiritual en que se realiza. Esto se explica porque el Bien no es un ideal que se encuentre más allá de las fuerzas de la mayoría de los individuos: el Bien es algo efectivo, inscrito como logro universal en las leyes y las instituciones con las cuales el delincuente ha roto; por eso se le honra señalándolo como un ser humano.

¿Qué ha impulsado entonces al criminal? Para Hegel no es su mala naturaleza, ni una fuerza incontrolable, sino una voluntad guiada por una decisión racional equivocada por la cual decidió romper con el concepto de Bien que existe más allá de él. Según Kant, un individuo fracasa moralmente cuando permite que en su decisión participe cualquier forma de heteronomía en lo que debe ser su respeto de la ley por la ley. Según Hegel, un individuo fracasa moralmente cuando por el contrario no logra elegir racionalmente esa dirección heterónoma que es el Bien. Según Kant, un individuo actúa moralmente cuando reprime sus impulsos subjetivos y se concentra en el único impulso que es común a todo ser racional: obedecer al deber por el deber mismo. Según Hegel, ningún individuo puede guardar neutralidad respecto a la satisfacción de sus impulsos, pues esta satisfacción es la que hace que ese acto sea suyo: "El hecho de que en una acción esté contenido y realizado ese momento de la particularidad del agente constituye la **libertad subjetiva** en su determinación más concreta, el derecho del sujeto en encontrar la satisfacción en su acción".[161] Como ser viviente, el ser

[159] *Ibíd.*, § 132 observación.

[160] *Ibíd.*, § 132.

[161] *Ibíd.*, § 121.

humano actúa en la medida en que puede promover de algún modo su interés obedeciendo a lo que es: una existencia singular subjetiva dotada de impulsos, opiniones y ocurrencias. Pedirle que actúe de otro modo, como si no fuera ser humano, es despreciarlo: "No hay nada degradante en el hecho de vivir y frente al hombre no puede existir una espiritualidad más elevada".[162] El delincuente, lo mismo que cualquier otro, buscó y encontró satisfacción en su acto, se particularizó en este y el derecho de llevarse a sí mismo en sus acciones es el gran principio del individuo moderno; sólo que su satisfacción resultó puramente subjetiva, ajena al Bien. Salvo en los casos de locura o de debilidad mental, no puede argumentar que fue "otro yo", no racional, el que cometió el delito, o bien que "en su fuero interno" no quería el crimen. En la doctrina de Hegel no hay lugar para esta separación entre un interior bueno y un exterior malvado; por el contrario, el crimen exhibe de manera visible que el criminal ha buscado **su** satisfacción íntima (aún si esta era momentánea). Por eso el castigo no debe apuntar a su "carácter" en general, sino a un acto en particular.

Desde luego que para el individuo es un obstáculo el que su conciencia racional sea **primeramente subjetiva** pues ello permite que tenga una concepción abstracta (o incluso nula) del Bien. Si bien esta subjetividad de la voluntad es uno de los momentos de la idea del Bien, lo cierto es que posibilita que esta separación se acentúe. Esta tendencia de la conciencia subjetiva a convertir lo que en y para sí es universal en algo meramente **suyo**, esta tendencia equivocada es a lo que Hegel llama el "mal". Para la *Filosofía del Derecho*, el origen del mal no está en la naturaleza humana, sino en su facultad humana de elegir libremente. El mal no es más que **la otra cara** de la acción humana que tiene frente a sí al Bien como su opuesto directo y, por ende, la relación entre ambos es completamente especulativa, una relación de "negación de su otro". No hay en el hombre preeminencia del mal sobre el bien, ni a la inversa. Por su naturaleza, aquel es libre y por ello puede ser bueno o malo:

[162] *Ibid.*, § 123 agregado.

"Solo el hombre es bueno precisamente en la medida en que puede ser malo".[163] El mal es una posibilidad permanente de la acción humana, una parte de esta libertad, debido a que, para determinarse y actuar, el ser humano debe pasar por su otro, algo externo a él, algo en un mundo real. Previo a esta acción de la voluntad libre en el mundo, no hay nada que pueda ser llamado "moral": "Está en la naturaleza del mal que el hombre **pueda** quererlo, pero **no está en su necesidad** quererlo".[164] En épocas pasadas, el hombre podía atribuir el mal a la Fatalidad o a la voluntad de los dioses, pero para el individuo de la modernidad ese camino está cerrado. Devenido enteramente autónomo, él tiene que hacerse responsable de toda su realidad porque no hay nada en él, ni fuera de él, que suprima su propia decisión: "El sujeto racional es por lo tanto, responsable de su mal".[165] La presencia en él de lo positivo y lo negativo es una prueba de su finitud porque "finitud" quiere decir precisamente "unidad de los contrarios". Como ser finito que es, tiene que buscar (y por ello puede fracasar) su unidad con lo infinito, con el Bien. Cometer un crimen, ser malvado, es justamente no aceptar como válida (así sea por un momento) la trama de valores en que se funda la racionalidad de la vida en libertad, manteniendo antagonista la bandera del interés propio. Y es por esto que los problemas de la voluntad devenida autónoma exigen la introducción de la vida en sociedad, pues solo aquí, en la totalidad de normas, en el universo de la cultura y la civilización, tiene solución el problema del Bien. El ser humano es a la vez algo "particular" y algo "universal" y debe encontrar su libertad en ambos dominios, como pensamiento y como acción: tiene derecho al Bien y lo abraza, pero este Bien solo es real en el terreno de la razón convertida en objetividad: en una comunidad organizada.

[163] *Ibíd.*, § 139 agregado.

[164] *Ibíd.*, § 139 agregado.

[165] *Ibíd.*, § 139 observación.

El concepto de Derecho

Con la pena que afecta la voluntad y la libertad del delincuente se cierra el "retorno a la concreción" del derecho, esto es, a su presencia en la realidad efectiva. No es suficiente con imaginar la no-identidad de lo particular y lo universal en las voluntades: es preciso que esta contradictoriedad se muestre en las formas del delito y luego en su reunificación en el castigo del criminal. La coerción del castigo se revela como una parte esencial del **concepto de derecho**, porque sin ella el derecho sería un ideal, algo vulnerable y frágil. El término de "concepto" es aquí central. Desde el § 1, Hegel nos había advertido que su filosofía no ocupa de meras ideas, es decir, de representaciones impotentes que permanecen en la cabeza de los individuos como un sencillo "deber ser". Si el derecho fuera una simple idea, no tendría ninguna incidencia real. La *Filosofía del Derecho* trata del **concepto de derecho** y "concepto" para Hegel quiere decir que si el derecho es un cuerpo teórico, categorial, perteneciente al pensamiento, también tiene el aspecto de su actualización en la vida efectiva. Es porque el "concepto" y su existencia "son como el alma y el cuerpo, dos lados separados y unidos".[166] Comprender el "concepto de derecho" es, por una parte, comprender el orden y la jerarquía de una serie de categorías que, como la propiedad, el contrato, la injusticia y otras, lo constituyen, pero es también comprender la manera en que esas categorías están presentes en leyes, normas e instituciones que les dan fuerza objetiva, incluso coercitiva, como en el castigo. Conocer al derecho **en su concepto** es exhibir la dialéctica interna de las categorías que lo conforman y que lo definen tal como es, pero comprender igualmente que este despliegue no se logra solo en el cielo de las ideas, sino en la confrontación terrenal y contradictoria con las formas del delito. El "concepto" no es entonces un ser "ideal" inventado por Hegel, sino la categoría que permi-

[166] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 1.

te hacer inteligible aquello que, desde dentro, anima toda realidad. La *Filosofía del Derecho* quiere mostrar que el derecho adquiere su contenido y su forma mediante el enfrentamiento con su otro y que solo de este modo alcanza configuración categorial y forma real, efectiva. La unidad del concepto y su realización es la "Idea", y esta es el tema único de la filosofía: "La ciencia filosófica del **derecho** tiene por objeto la **Idea de derecho**, es decir, el concepto de derecho y su realización".[167]

La eliminación de la injusticia tiene que ver con este tránsito de las ideas a la realidad que Hegel llama "concepto". En el derecho abstracto la libertad existía, pero como simple posibilidad, como la capacidad de apropiarse de objetos externos y ser reconocido por otras conciencias como propietario, independientemente de los medios o los instrumentos con las que esto se realiza. En el "concepto desplegado de derecho" esa misma libertad se ha hecho más concreta: cuenta ahora con leyes, normas e instituciones que le dan presencia objetiva. En el derecho abstracto la unidad de la voluntad particular y la voluntad universal era solo posible, una **contingencia** que dependía del arbitrio de cada una de las conciencias. En el concepto desplegado de derecho esa unidad entre lo particular y lo universal es ahora una **exigencia** para la acción consciente de cada voluntad y una coerción dolorosa para aquella que la rompe: aquí la contingencia de la ruptura es compensada con su necesaria eliminación, como algo ajeno a la realidad de la libertad. La existencia insustancial del crimen es aprovechada por el espíritu para darse realidad efectiva, creando el concepto de derecho. La verdadera naturaleza del concepto se expresa en el momento en que vuelve a sí después de la negación de su negación delictiva: solo entonces su naturaleza contradictoria de hace explícita. El crimen, como "otro", ha servido como elemento mediador a través del cual el derecho se determina a sí mismo como **efectividad que perdura**, como "concepto".

Desde luego, enfrentado a las formas de la injusticia, el derecho pierde su pureza formal y se mezcla con lo real, con los desagra-

[167] *Ibid.*, § 1.

dables momentos de la injusticia y el castigo. Pero si el propósito ético y político del derecho es tan amplio como la vida, si en algún sentido es un medio para la libertad real de los hombres, entonces debe incluir dentro de sí **todos los aspectos** de la acción humana, incluidos los menos agraciados. Con ello queda claro que el derecho no es una obra de arte y tiene imperfecciones, porque cualquier cosa que está en desarrollo implica necesariamente imperfección: muchas formas del mal participan del dominio de la vida concreta y es en esta donde deben ser explicados y resueltos. Pero eso no debe ocultar lo esencial: el concepto de derecho contiene una fuerza coercitiva racionalmente justificada que le permita darse realidad, **realidad efectiva**.

La realidad efectiva (Wirklichkeit)[168]

Con la categoría de "realidad efectiva" nos colocamos en el corazón de la *Filosofía del Derecho*, pero también en uno de sus puntos más controvertidos. Es ella la que aparece en el célebre aforismo contenido en el prefacio: "Todo lo racional es efectivo, todo lo efectivo es racional". La incomprensión (no siempre involuntaria) de esta categoría ha dado origen a la leyenda de un Hegel reaccionario, cuyo objetivo sería santificar lo real encarnado en el estado prusiano de su tiempo. Es entonces indispensable dejar claro lo que significa "realidad efectiva", guardando en mente que aun nos encontramos en la primera sección: el derecho abstracto.

La "Wirklichkeit" es la conclusión del itinerario que inició con las "determinaciones de la reflexión" (identidad, diferencia, contra-

[168] Comentarios útiles al lector para comprender el concepto de Realidad Efectiva se encuentran en: Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, p. 138-187; Karen Ng, "Hegel´s Logic of actuality", *The review of Metaphysics*, LXIII, 249, 2009, p. 145-172; J. Biard *et al.*, *Introduction a la lecture de la Science de la Logique de Hegel*. Aubier Montaigne, Paris, 1987, p. 286-376.

dicción). En todas estas determinaciones persistía una cierta separación entre el ser "inesencial" de origen y su esencia. Con la categoría de "fundamento" tal separación comenzó a desaparecer, pues con ella se inicia un "retorno al ser", pero ahora al ser mediado por la reflexión: se llegó así a la "cosa" y la "existencia". En estas últimas, la esencia como fundamento se "suprime" como algo separado para manifestarse por completo, sin residuo, en la existencia de las cosas. La "realidad efectiva" es la conclusión de este proceso porque en ella incluso la mínima separación que parece subsistir entre las "condiciones" y la "existencia" de la cosa queda anulada. En nuestro caso, el derecho no existe ya como algo aislado e independiente sino que es una cosa mediada, algo que tiene existencia en una larga trama que la vincula con sus otros, y sin esta relación reflexiva, no tiene ninguna existencia. Él ya no es algo "simplemente ahí", sino que deja ver, en absoluta transparencia, su "razón de ser". El derecho ya no es un mero subsistir indeterminado y sus momentos como la propiedad, la injusticia o la pena ya no son determinaciones que vagabundean separadas unas de otras pues todas ellas se unifican en el derecho como cosa existente, como realmente efectivo. La realidad efectiva es la unidad de lo que aparece y de lo que lo hace aparecer. Es por eso que ella es la expresión acabada de la tesis especulativa de que **todas las cosas tienen una esencia** (de otro modo no serían lo que son), pero esta esencia no está detrás u oculta sino que es aquello que **se hace presente** en la existencia de esa cosa: "La realidad (Wirklichkeit) es la unidad de la esencia y la existencia [...] en la realidad tienen su verdad tanto la esencia sin configuración como la apariencia inconsistente, o sea el subsistir sin determinaciones y la inestable multiplicidad".[169]

La "Wirklichkeit" expresa la absorción completa del ser en el pensamiento y del pensamiento en el ser, un pensamiento que, a través de la voluntad, quiere hacer al mundo idéntico a su concepto, trabaja para imprimir en él **su Idea**. En la *Lógica* de 1812-1816, Hegel desa-

[169] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 467.

rrolla la sección "realidad efectiva" en tres momentos: "lo absoluto", "la efectividad" y la "relación esencial". ¿Por qué es necesario este nuevo desarrollo? Porque aun si se ha llegado a postular la relación entre esencia y existencia como conclusión de los momentos anteriores, es preciso examinar esa misma relación hasta llegar a una perfecta inmanencia de la esencia o, lo que es lo mismo, una **perfecta transparencia de la existencia**.

Hemos llegado a un punto en que ya no es posible pensar por separado la cosa (el derecho) y sus condiciones (la injusticia, la pena): es preciso reflexionar simultáneamente a una y las otras, por eso esta sección se inicia con la categoría de "lo absoluto". Lo absoluto quiere decir que para la reflexión ya no son separables la cosa y el proceso que ha llevado a esta a ser la que es, porque tanto sus determinaciones como la cosa misma pertenecen a un único movimiento. Es por eso que Hegel apela aquí a la doctrina moderna que ha hecho del absoluto su tema central: la filosofía de Spinoza. En efecto, Spinoza otorga la completa primacía lógica a "lo absoluto": en esta filosofía ya no existen los dualismos, pues toda verdadera objetividad pertenece a lo absoluto. Con ello se introduce en filosofía un cambio radical de perspectiva: se acaba la concepción de un mundo compuesto por una infinidad de existencias separadas, unidas arbitrariamente por un subterfugio (concepción que es característica del entendimiento quien ve las cosas siempre desde el exterior). Con la filosofía de Spinoza el punto de partida es ahora **la totalidad**, que él identifica con Dios, una substancia infinita que es "causa de sí", que existe por su propia potencia, en función de su propia necesidad, para la cual el dominio de las cosas finitas es el territorio de su propia manifestación. De acuerdo con Hegel, nadie ha probado mejor que Spinoza que la existencia del mundo de las cosas finitas y limitadas depende **lógicamente** de una totalidad que, por definición, no puede ser ella misma una de esas "cosas finitas", sino una sustancia suprasensible. Todas las cosas existen porque pertenecen a esta sustancia, a ese proceso de auto-manifestación que les da fundamento, esto es, las explica. Para Hegel, no hay otra manera de concebir razonablemente a esas existencia particulares como no sea considerarlas necesariamente pertenecientes a la totalidad procesual que las constituye y esto, no solo en su defini-

ción esencial, sino en su realidad efectiva.[170] Después de Spinoza, ya no es posible pensar **desde** las cosas independientes **hacia** la totalidad efectiva; es preciso pensar a la inversa, **desde** la totalidad de la sustancia **hacia** las cosas contingentes. Sin embargo, Hegel asegura que, aún si esta relación de pertenencia absoluta está expresada en Spinoza, no está del todo resuelta, por eso se replantea la pregunta: ¿qué es lo que une a esas existencias finitas con esa totalidad? ¿Qué relación más precisa existe entre la sustancia y los modos finitos?

Si bien la "realidad efectiva" es la unidad de las existencias y de su esencia, Hegel se propone evitar dos equívocos que suelen presentarse en la consideración de esta unidad: o bien el considerar esta sustancia como algo separable o trascendente que se encontraría **más allá** de las cosas finitas, o bien minimizar estas existencias finitas debido a su contingencia. En el primer punto, Hegel coincide plenamente con Spinoza en el intento por evitar toda trascendencia, afirmando por el contrario la **absoluta inmanencia** de la sustancia en todo lo que existe. La sustancia no es una *natura naturans* que existe en y para-sí, independiente de las cosas singulares: como el Dios de Spinoza, ella está en todas las cosas, no como algo que las trasciende, sino inscrito en estas con toda su potencia infinita. Esa sustancia es pura actividad, la actividad de manifestarse: ni siquiera puede decirse que ella se **expresa** en las cosas (pues "expresar" sugiere que es algo aparte), sino que esa sustancia es el único movimiento por el cual las cosas son cosas. Lo mismo que Spinoza, Hegel desea destituir de todos sus derechos a un absoluto, metafísico y abstracto, que parece corresponder a la concepción tradicional de "sustancia" (después de todo, el término latino *substantia* significa "lo que está debajo"). Para nuestro filósofo, "detrás" o "debajo" de las cosas no hay ninguna realidad trascendente más verdadera. En segundo lugar, la filosofía especulativa de Hegel quiere evitar la desvalorización de las cosas finitas (desvalorización que cree encontrar en Spinoza). Es cierto que

[170] Eugene Fleischmann, "Die Wirklichkeit in Hegels Logic. Ideengechichtliche Beziehungen zu Spinoza", Zeitschrift für philosophische Forsung Bd. 18 H 1 (1964), p. 18.

las existencia particulares son contingentes y cambiantes y por ello su simple presencia no es lo verdadero sino mera apariencia, pero esto no les arrebata que son activas, productivas y que se esfuerzan por perseverar en su ser. El motivo central de la tercera sección de la *Lógica* es justamente probar la absoluta inmanencia de la sustancia en las existencias singulares sin producir ningún residuo de avasallamiento por parte de la sustancia, ni de sometimiento por parte de las cosas finitas.

A examinar esta tesis están dedicados el segundo capítulo ("la realidad", que se ocupa de las categorías modales) y el tercer capítulo ("La relación absoluta") ambos de esa tercera sección de la *Lógica.* Las categorías modales son la "posibilidad", la "contingencia" y la "necesidad". Su importancia radica en que ellas definen hasta dónde llega la reflexión en su intento por conocer la presencia de las cosas existentes: ¿cuál es la modalidad de existencia que la reflexión puede admitir en el momento en que piensa las cosas? Para la conciencia ordinaria, por ejemplo, las cosas "están ahí" y son una forma de realidad, pero como nunca las reflexiona, jamás acierta a saber si ese mundo de cosas es el resultado arbitrario o contingente de una voluntad externa. Con frecuencia la conciencia se pierde en la idea de que este es uno entre muchos mundos "posibles" que también "podrían ser".[171] A la reflexión filosófica, que ha abandonado esta simple exterioridad de las cosas con el fin de dar cuenta del proceso mediante el cual ellas han sido constituidas como "estando ahí", se le plantea por el contrario el problema de la modalidad de esta existencia: ¿esta es simplemente posible, contingente o necesaria? El pasaje por estas modalidades es importante porque ninguna existencia puede ser llamada realmente "inteligible" si no ha sido conceptualizada en todas sus condiciones por el pensamiento.[172] Es sencillo pues comprender por qué entre todas, es la categoría de "necesidad" la que habrá de

[171] Para Descartes, por ejemplo, este mundo es uno entre los mundos posibles que Dios podía haber creado. Para Leibniz, este mundo también es una elección de Dios, pero es el mejor entre todos los mundos posibles que podía haber creado.

[172] Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, p. 151.

predominar: una existencia no puede ser verdaderamente conocida sino hasta el momento en que se han establecido **todas las condiciones que la hacen ser necesariamente como es**.

Pero es preciso que dejemos muy claro dónde se encuentra tal necesidad porque con frecuencia esto ha provocado que esta filosofía se haya visto acusada de "determinista", de aceptar las cosas como inevitables. Para Hegel, "la necesidad" no es una categoría que pueda aplicarse a los objetos externos, porque hemos dicho reiteradamente que **nada** puede afirmarse de tales objetos en-sí, independientes del pensamiento. Lo mismo que para cualquier otra categoría, las categorías de posible, contingente o necesario no se refieren a los objetos externos sino a una mediación de la reflexión que busca conocerlos en su existencia. Cada una de esas modalidades es un momento del proceso por el cual el pensamiento determina una cosa:[173] si se dice que algo es solo "posible" es porque su determinación está aún inacabada, es insuficiente y por tanto se le conoce apenas como una posibilidad. Si se dice de algo que es contingente, se está afirmando que algo "puede ser" y también "puede no ser", pues es justamente "contingente": este conocimiento sigue siendo insuficiente. Pero en el momento en que se conocen todas las condiciones que hacen que una cosa sea exactamente la que es y no otra cosa, entonces esta se convierte en "necesaria". La "necesidad de una cosa" no es nunca en Hegel el equivalente de una fatalidad, porque no está inscrita en el mundo de los objetos externos; la necesidad es el momento lógico en que el pensamiento ha comprendido a tal punto las condiciones de existencia de una cosa que la presencia de esta es completamente inteligible.[174]

---

[173] Una exposición excelente de las modalidades de la Lógica se encuentra en Karen Ng, "Hegel's Logic of actuality", *The review of Metaphysics*. LXIII. 2009, p. 139-172.

[174] Refiriéndose a la acusación de "fatalismo ciego" que recibió su *Filosofía de la Historia*, Hegel escribió: "Ciega, la necesidad no lo es sino en la medida en que no se le ha concebido y por ello es absurdo ese reproche que se ha ganado porque ella considera que su tarea es el conocimiento de la necesidad de lo que ya ha sucedido". G. W. F. Hegel, *Lectures on Logic, Berlin, 1831*, edición de C. Butler, Indiana University Press, Bloomington, 2008, § 147.

Las modalidades son a la vez una instancia lógica en el proceso de pensar al mundo, y como tales hacen énfasis en el pensamiento. Pero ellas son pensamiento **del mundo** y ahora el acento está puesto **en el mundo**. Es por eso que la posibilidad, la contingencia o la necesidad se confrontan permanentemente con lo efectivo, como posiciones del pensamiento ante la objetividad y por ello siguen los tres momentos de la reflexión que ya nos resultan conocidos: el momento formal, el momento real y el momento absoluto. Una posibilidad formal, por ejemplo, es sumamente abstracta pues su única determinación es que lo "formalmente posible" no sea auto-contradictorio: es posible por ejemplo, que mañana la luna caiga sobre la tierra, pues en esto no hay nada contradictorio. Pero resulta que lo efectivo nos dice que lo que sucede no es eso sino su contrario, es decir que mañana no caerá la luna sobre la tierra, de modo que lo formalmente posible se torna en su contrario, en lo imposible. Lo formalmente contingente es lo que es así, aunque podría ser de otro modo. Nuevamente un pensamiento así es "abstracto" porque afirma que el mundo efectivo es así, pero que, sin prestar atención a su estructura efectiva, **podría ser** de otra manera. La crítica que Hegel hace a un pensamiento meramente formal (y aquí están todos los formalismos) es que un pensamiento meramente formal nunca se cuestiona el objeto que es dado y por tanto lleva la posibilidad y la contingencia al rango de necesidad, por el solo hecho de que está presente. Pretender que algo puede orientar la acción humana (y por tanto convertirse en necesario) por el sólo hecho de que es lógicamente posible, sin atención a lo efectivo, es proponer a los hombres un ideal inalcanzable: "Sucede frecuentemente en el dominio práctico que la voluntad mala y perezosa se disimule detrás de la categoría de posibilidad para sustraerse a ciertas obligaciones [...] pero los hombres plenos de razón no se dejan imponer por lo posible, justamente porque solo es posible, sino que se mantienen en lo efectivo, por lo cual sin embargo, no debe entenderse lo que está ahí inmediatamente".[175]

Contrariamente a lo que con frecuencia se afirma, Hegel sostiene que solo un pensamiento perezoso se conforma con tomar lo que se

[175] *Ibid.*, § 147 agregado a la edición de 1827-1830.

presenta contingente para elevarlo a necesario, solo porque existe. Él exige, por el contrario, que para hacer inteligible lo efectivo se abandone la instancia "formal" y se pase a la instancia "real", esto es, se examinen las determinaciones y condiciones que explican que una cosa tenga existencia efectiva. Aquí aparece el sentido fuertemente realista de esta filosofía: ella demanda que se establezca una relación entre las condiciones reales y la existencia real de esa cosa. En el va y viene del pensamiento a la cosa y a la inversa, el pensamiento alcanza niveles más o menos exhaustivos de comprensión de la cosa, pero cuando esta relación se ha hecho explícita puede asegurarse que, si todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces la cosa se presenta en la existencia, no como un acto de adivinación, sino como una explicación racional. Si la cosa es totalmente inmanente a sus condiciones reales y las condiciones reales son totalmente inmanentes a la cosa, entonces la cosa es realmente posible y si ella es realmente **posible**, es **realmente efectiva**: "[...] lo que en consecuencia es realmente posible ya no puede ser de otra manera; de esas determinadas condiciones y circunstancias, no puede acontecer algo diferente. La posibilidad real y la necesidad por ende son diferentes solo en **apariencia**: esta es una identidad que no se produce ahora, sino que ya está **presupuesta** y se halla como fundamento".[176]

Entendamos bien: para Hegel, en el mundo de los objetos externos no hay ninguna necesidad y ningún Destino. Sin embargo, cuando la reflexión logra establecer una relación explícita entre las condiciones (reales) de una cosa y la existencia de esta, entonces el pensamiento revela un mundo de cosas gobernado por la necesidad, lo que no es sino sostener que es un mundo devenido completamente inteligible. Decir que el mundo es "necesario" en el plano lógico es lo mismo que decir que el pensamiento **ha podido hacer explícito el fundamento racional de la existencia**. Con ello, Hegel hace una afirmación epistemológica muy fuerte: el pensamiento penetra enteramente al ser; a la razón no le bastan unas pocas determinaciones que le lleven a ad-

[176] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 486.

mitir que este u otro mundo es posible o que este mundo contingente podría ser otro del que es. El pensamiento busca penetrar a tal punto las cosas que estas muestren que son necesariamente como son y que no han podido ser de otra manera: es simplemente porque vivimos un mundo que tiene una razón de ser y que ésta razón de ser está al alcance de la razón razonante. Lo cual es crucial si se desea cambiar realmente al mundo.

Con todo, la necesidad real no es la culminación de las categorías modales y en la *Lógica*, Hegel la llama "necesidad relativa" y la hace seguir hasta la "necesidad absoluta". ¿No es ya esto demasiado?, se pregunta la conciencia común; ¿no es esto prueba de totalitarismo? Puesto que se trata de una grave acusación, conviene detenerse en lo que significa "necesidad absoluta".[177] Para ello es preciso reconsiderar lo que nos enseñó la necesidad real: hay una relación entre, por un lado, las condiciones y por el otro la cosa; el pensamiento **pasa** de las condiciones a la cosa y viceversa, y en este "pasar" se desliza una separación entre una y las otras, un margen de contingencia. Sin embargo, bien pensado, esto es una apariencia: en la realidad cada cosa está condicionada por otras existencias que a su vez están ellas mismas condicionadas. Si bajo una relación algo es una cosa, bajo otra relación ella es "condición" de otra cosa, de manera que si se toma la realidad en su totalidad, cada cosa es resultado de ciertas condiciones (que también son existencias) y condición para otras existencias. En breve, la realidad como totalidad es la unidad indisoluble de sí misma. Entonces es preciso abandonar esa separación aún presente en la necesidad real y reconocer que es **un solo y único proceso** el que produce simultáneamente a las condiciones y a la cosa. Y este proceso único es "lo absoluto", la totalidad de todas las relaciones que, en su movimiento, coloca un algo como "condición" y otro algo como "cosa", para luego mostrar que esta es a su vez "condición" de muchas otras cosas. Por ejemplo, el entendimiento se pregunta: ¿qué fue primero como condición, el derecho o la injusticia? ¿Se creó prime-

[177] De la "necesidad absoluta" parte el completo rechazo a Hegel por parte de los opositores y por salvarlo de sí mismo por parte de lectores más benevolentes.

ro el derecho para prevenir la injusticia? Pero, ¿cómo podría surgir un derecho si se desconoce la existencia de la injusticia? ¿Entonces, apareció primero la injusticia como condición para la presencia del derecho? Pero ¿qué podría ser una injusticia en un mundo carente de derecho? A esta cuestión de cuál es la condición y cuál es el efecto, la única respuesta posible es: ni lo uno ni lo otro, sino el proceso que los tiene a ambos como momentos y que en nuestro caso corresponde a la actividad de la voluntad libre que construye un régimen compartido de libertades. Tenemos que dejar pues el dominio de las existencias separadas para pasar a la totalidad de las relaciones: a lo incondicionado, esto es a lo absoluto. Esta totalidad de la cual el derecho y la injusticia son momentos (a la vez condiciones y condicionados) es **la sustancia, lo absoluto**, aquello que en su movimiento incesante no actúa sino por sí mismo, en absoluta relación consigo mismo, vale decir, es **causa de sí**.

La reflexión ha cambiado el nivel su comprensión de la existencia: ya no tenemos un mundo compuesto de seres finitos independientes unidos de manera artificial; ahora tenemos una totalidad que no tiene exterior (pues si tuviese exterior no sería "totalidad") la cual obedece, como causa de sí, **a un dinamismo propio, como algo incondicionado, lo que es**, asegura Hegel, **el concepto fundamental de cualquier pensamiento especulativo**. Dicho en otros términos: la necesidad real ha mostrado que un mundo compuesto de existencia particulares (como el derecho y la injusticia, la "persona" y el delincuente) incluso si uno condiciona a otro, no es sino un mundo cuyo conocimiento es confuso, porque cada existencia es a la vez condición y condicionada debido a que **no son ellas** sino la totalidad la que es causa de sí, lo incondicionado. Cuando la reflexión se coloca en el nivel del proceso unificado que es el único que puede dar cuenta de sí mismo, entonces puede dar cuenta de todas las existencias singulares. Todo pasa al interior de ese proceso porque es él es quien constituye esas existencias finitas. Pero como sabemos, este absoluto, la sustancia, no está "detrás", o "más allá" de las cosas pues no tiene otra función que manifestarse su dinamismo en ellas. Al plantear lo absoluto, la *Lógica* no afirma ningún supra-ser trascendente e inconcebible sino simplemente el proceso totalizante que da razón de ser de esas cosas.

A partir de este momento, **pensar la realidad** es comprender el dinamismo de esta totalidad incondicionada, la energía interna, el "éter" dentro de la cual se desenvuelven las existencias finitas.[178] **Pensar la realidad** no es otra cosa que comprender el movimiento intrínseco de esta totalidad que es causa de sí, necesidad absoluta, que no se sigue sino a sí misma.

La reflexión ha llegado a la sustancia que es causa de sí (en nuestro caso la acción de la voluntad libre) al interior de la cual se desenvuelven las existencias particulares (el derecho, la injusticia, la "persona", el criminal). Ahora bien, ¿es esta sustancia algo tan potente como para avasallar a estos seres finitos? Para Hegel es importante mostrar que, adoptando el punto de vista de la sustancia, no se sumerge a esos accidentes hasta el punto de no dejarlos subsistir. A mostrar el dinamismo interno entre las existencias particulares y la sustancia se dedica el tercer capítulo, cuyo título es "La relación absoluta", o mejor, para comodidad del lector, la relación al "interior" de lo absoluto. La *Lógica* pasa revista a tres instancias de esta relación: la relación de sustancialidad, la relación de causalidad y la "acción recíproca" o "interacción". La primera, la relación de sustancialidad parte de la categoría de sustancia y deja ver que tanto ella como los seres finitos existen necesariamente: ella es el ser pero "no es el ser como tal, sino el ser que **existe porque existe**",[179] expresión en la que "porque" significa que la sustancia tiene una "razón de ser" tal **que no puede no existir**, por eso es necesidad, pero su propia necesidad. Sin embargo esta relación de sustancialidad aun es "abstracta" porque, partiendo de la sustancia, esta se desdobla en sus accidentes sin permitirles ninguna independencia. Esta relación es característica de Spinoza según Hegel y no deja ver que, si bien la sustancia produ-

[178] El ejemplo que Hegel utiliza en la *Lógica*, y que trae de Aristóteles, es el de la luz: "como la luz de la naturaleza no es algo, ni una cosa, sino que su ser consiste solo en resplandecer, así la manifestación es la absoluta realidad igual a sí misma". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 491.

[179] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción August y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 492.

ce las existencias particulares, estas **también tienen una potencia para actuar y existir**, se afanan y perseveran. Lo que existe, escribe Hegel, puede actuar y su acción es crucial pues introduce la diferencia al interior de la sustancia. Como esto no es perceptible partiendo de la sustancia, el pensamiento cambia su ángulo de reflexión y se pregunta si, vista desde los seres finitos, la realidad puede ser mejor comprendida: es la relación de causalidad (que como hemos visto es característica del entendimiento). Ella se inicia considerando que la sustancia es la causa y los accidentes el efecto. Con la causalidad se reintroduce pues una diferencia, una separación que creíamos superada. Sin embargo, esta separación se revela una apariencia. En efecto, considérese en un primer momento que la relación entre la sustancia y los seres finitos es de identidad: causa y efecto son idénticos: la causa no es causa sin el efecto y este no es tal si no es producido por una causa. Pero si causa y efecto son idénticos, el resultado es una mera tautología: hay lo mismo en la causa que en el efecto. Para escapar de esta vaciedad, se afirma que el efecto debe tener un contenido distinto a la causa, el resultado debe ser en algún sentido distinto de aquello que lo causó y esto solo es posible porque en la causalidad intervienen múltiples existencias en una sola relación.

Quizá entonces esta diferencia entre la causa y el efecto, ahora en las existencias finitas, explique mejor la realidad. Pero no es así: si la causalidad es universal, toda causa es productora de un efecto pero es a su vez producto de otras causas y así volvemos a caer nuevamente en esa progresión al infinito: toda causa es, por una parte, un efecto que a su vez deviene causa y así, indefinidamente. Desde la perspectiva de la totalidad de la existencia, toda acción es en realidad la reacción a otra causa previa. Con ello, Hegel no quiere negar que la relación de causalidad existe entre las existencias finitas sino mostrar que la "causalidad restringida" (el término es de Kant) que aísla un momento del proceso total y lo declara "causa" mientras aísla otra existencia y la declara "efecto", hace algo arbitrario pues en la realidad cada causa es un efecto y cada efecto es a su vez una causa de otro efecto en un encadenamiento causal infinito. Como se ha visto, la única manera de resolver este punto es elevarse a una entidad que sea "causa de sí", esto es que no sea condicionada por otra cosa, al

interior de la cual todas las existencias son simultáneamente "causa" y "efecto". Pero lo más importante aquí es que se ha mostrado que no hay un mundo de seres pasivos ante la sustancia. Las existencias finitas (el derecho, la injusticia, la "persona", el delincuente) no se limitan a recibir su causa desde la sustancia: la causalidad entera supone **reciprocidad** porque los accidentes también son causas, tienen una potencia para existir y perseveran en su *conatus*. Lo que existe puede actuar y por ello entre la sustancia y los seres finitos no hay "emanación" de aquella sobre estos pues reaccionan a su causa, siendo ellos mismos causa de su causa. Las existencias singulares no se limitan a ser efectos de una causa sino que se convierten a su vez en causa de sus efectos y así, en un proceso infinito. Por ejemplo, la voluntad libre produjo las figuras de "persona" y de "delincuente", pero estos en su actuar modifican a cada momento el concepto de voluntad libre del que provienen, el cual actúa nuevamente sobre aquellos y así sucesivamente, en un proceso sin comienzo ni fin. Hegel busca mostrar, a diferencia de Spinoza, que la realidad efectiva se manifiesta como sustancia de los seres finitos pero estos a vez transforman lo que fue su causa: el proceso mismo tiene "personalidad".

En consecuencia, la categoría que culmina la "relación esencial" entre la sustancia y las existencias finitas es la de "acción recíproca", acción de la sustancia a los accidentes y viceversa y acción de los accidentes entre sí, pues cada uno de estos es activo. Queda así definitivamente excluida una sustancia que, en su acción unilateral, crearía de la nada las existencias finitas. Ciertamente las existencias particulares no son causa de sí y todas ellas provienen del proceso sustancial que les da fundamento, pero Hegel quiere agregar que ellas actúan, esto es que son a su vez causas de otros efectos que a su vez, modifican la sustancia que los causó: esos seres finitos son también **causa de su causa**. La realidad efectivamente pensada es esta acción recíproca, una actividad absoluta que tiene dentro de sí la causa de su movimiento, que no sigue más que su propia necesidad, su necesidad absoluta. Solo que se ha producido un cambio muy importante: si desde el punto de vista de cada existente finito el proceso se presenta como necesidad, desde el punto de vista de la totalidad esta necesidad **es libertad pues auto-determinación**. Quiere decir

que si bien las existencias finitas, los individuos, provienen de la sustancia, ellos mismos reaccionan sobre esa sustancia, participan y re-crean su propio mundo sustancial, tal cual es, necesario, y en éste elaboran su propia libertad. Y no hay ninguna fuerza, ninguna sustancia ajena que los coarte. Dinamismo, necesidad y libertad son las categorías que definen la "realidad efectiva".

La "realidad efectiva" es un concepto crucial para comprender el proyecto filosófico de Hegel de mostrar la unidad absoluta del ser con el proceso real e inteligible que lo hace ser como es. Ahora bien, Hegel no reivindica para sí mismo la invención de la categoría de "realidad efectiva" (Wirklichkeit). En las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, él hace remontar esta categoría hasta Aristóteles, en su polémica contra las Ideas de Platón. En efecto, en Platón, la Idea es considerada como lo universal, lo general, y es en ella donde reside lo efectivo, la verdad del mundo sensible. Contra esto se rebeló Aristóteles, quien no admite esta separación entre mundo sensible y mundo inteligible y afirma, por el contrario, la absoluta inmanencia de la forma (*eidos*) en el mundo de las cosas naturales. Es cierto que en Platón se encuentra implícitamente la unidad de esos dos mundos en una única sustancia, pero al resaltar únicamente lo universal, su filosofía parece carecer de un principio de subjetivación, esto es de un momento de realidad. Aristóteles se propone, por su parte, probar que entre la potencia (*dinamis*, materia) y el acto (*energeia*) no hay separación, sino absoluta inmanencia y más aún que esta *energeia* está determinada como entelequia, esto es como una actividad libre que crea su propia finalidad y la actualización de este fin suyo. La unidad de esos dos mundos, sensible e inteligible corre a cargo justamente de esta *energeia*, vale decir, de este principio activo de determinación de todo lo que es y existe. Por eso Hegel se reconoce a sí mismo precedido por el estagirita: "Este principio de individuación, subjetividad pura, es lo característico de Aristóteles".[180] Contra Platón, Aristóteles sostiene el hecho de que la sustancia activa se manifiesta en las cosas

[180] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, traducción José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 260.

a través del acto (*energeia*) en tanto que principio de individuación, y no permanece en lo general, en la Idea. Pero las cosas no acaban aquí, porque volviéndose esta vez contra Heráclito, Aristóteles defiende que esta sustancia no solo deviene sin cesar, sino que también es algo que, en su perpetuo cambio, se mantiene eternamente igual a sí misma. La sustancia es cambio, admite Aristóteles, pero agrega: cambio enmarcado dentro de lo general, sustancia que se mantiene a sí misma dentro del cambio, determinándose a sí misma en su propia actividad, en el fin suyo que se realiza: "Esta es la determinación general que interesa a Aristóteles".[181] Unidad de la potencia y del acto, esto es la sustancia. Según Hegel, el punto supremo en Aristóteles es el momento en que se unen la potencia, la actividad y la entelequia: es la sustancia absoluta, lo inmóvil en y para sí pero que al mismo tiempo infunde movimiento pues su esencia es actividad pura: es Dios: "No cabe concebir idealismo más alto que este",[182] escribe Hegel con gran aprobación. Se comprende entonces todo lo que Hegel debe a Aristóteles: no existe un mundo inteligible "detrás" o "por encima" del mundo sensible; no existe un "mundo de formas" independiente, sino que solo existe la "actividad de la forma", la "forma como actividad" de formar lo sensible. Pero esta forma es mera potencia (*dinamis*) hasta el momento en que se actualiza en una cosa en la cual y por la cual deja de ser potencia para convertirse en acto (*energeia*). A esta unidad de lo sensible y lo inteligible, a esta actualización aristotélica de la forma en todas las cosas finitas, es a lo que Hegel ha llamado "realidad efectiva".

Una serie de consecuencias

La "realidad efectiva" de Hegel no es otra realidad que la que compartimos con todas las demás conciencias: es esa misma realidad pero vista de otra manera, vista desde el Concepto. Es por eso que

[181] *Ibíd.*, p. 259.

[182] *Ibíd.*, p. 260.

la realidad "efectiva" debe ser comprendida como el movimiento inmanente de la sustancia (en nuestro caso la acción de la voluntad libre) que, sin dejar de ser fundamento absoluto y permanente de todas las cosas, no es algo inmóvil sino algo en permanente transformación debido a su poder absoluto de particularizarse y retornar a sí, modificada por la acción de las existencias finitas las cuales, aún siendo producidas por ella, son también activas y capaces de alterar aquello que originalmente fue su causa. La sustancia no es entonces solamente afirmativa (como en Spinoza) sino negatividad intrínseca, contradicción interna, negación de la negación y por ello, auto-afirmación. **Es la sustancia de Spinoza pero animada por la *energeia* de Aristóteles**, la unidad de la "fuerza" y su manifestación. La dinámica de la realidad efectiva le viene de su negación inmanente, de su expresión obligatoria en las existencias finitas que en un sentido la actualizan, luego la niegan y finalmente la afirman. En efecto, por una parte, todo movimiento de individuación es un desarrollo **de y dentro** de la sustancia pues esta tiene como objetivo "formar" a las existencias particulares; por otra parte, si cada existencia actualiza la sustancia, por su acción colectiva todas ellas de efecto se convierten en causa, transforman la totalidad y devienen causa de su causa. Mediante esta negatividad infinita, Hegel desea mostrar que esa sustancia es siempre otra, sin dejar de ser siempre la misma. Puesto que su movimiento es inmanente, sin dejar residuo exterior alguno, la sustancia no hace más que desplegar en la realidad efectiva su propio concepto, su verdad y por tanto, lo que desde la perspectiva de cada existencia individual parece necesidad, desde la perspectiva de la totalidad de ellas se convierte en libertad, en auto-determinación que no encuentra ningún obstáculo ajeno o insalvable. La realidad efectiva no es más que el proceso por el cual la totalidad de las existencia particulares dan libremente forma al mundo tal como es, necesario, esto es, ejercen determinada libertad.

La categoría de "realidad efectiva" (Wirklichkeit), tal como la ofrece Hegel no puede ser sino el resultado de una serie de transformaciones conceptuales de largo alcance en los dominios epistemológico, lógico y metafísico. Por eso nos detendremos en estos aspectos brevemente.

En efecto, desde el punto de vista **epistemológico**, la Wirklichkeit es la realidad **enteramente pensada**, completamente convertida en "cosa reflexionada". Si no hay separación entre mundo inteligible y mundo sensible es porque este ha sido **totalmente** convertido en pensamiento, totalmente inteligible. Ciertamente, es pensamiento de algo real (como el derecho), pero es pensamiento y por ello requiere de una conversión gradual del ser inmediato en categorías, conversión que la *Lógica* se esfuerza en mostrar en detalle. En y para sí, los objetos externos no son ni racionales, ni irracionales: **simplemente son y son mudos**. Es inútil buscar una racionalidad inmanente a los objetos externos, pues los objetos fuera del pensamiento no dicen nada, no poseen ningún lenguaje propio a descifrar. Pero el conocimiento consiste precisamente en retirarles esa exterioridad y convertirlos en "seres conocidos", re-encontrándolos más y más concretos a medida que son más y más determinados, sin que por ello dejen de ser algo sensible. Y cuando se alcanza esta unidad de lo sensible y lo inteligible, se está en la "realidad efectiva", que no es cualquier realidad. En otras palabras, para Hegel la realidad solo es enteramente real (esto es, efectiva) en el momento en que el pensamiento la ha subsumido, le ha arrebatado su aspecto arbitrario y contingente, mostrando de qué manera es racional. En esta epistemología, entre el mundo del pensamiento y el mundo de los objetos sensibles no hay ninguna armonía preestablecida, ni una "correspondencia", sino un trabajo, el esfuerzo del pensamiento por lograr una difícil síntesis que transforma al objeto sensible en "cosa inteligible". No hay duda de la presencia de los objetos externos; el problema es más bien en qué sentido esas cosas "existen", por el hecho de que siempre están mediadas por la acción humana. Y esta mediación es su verdadera realidad, su realidad efectiva. Si es posible dar conceptualmente cuenta de ellas, entonces su existencia no es arbitraria e inexplicable, sino **necesaria**, no porque hayan sido puestas por la Providencia, sino porque se ha comprendido el proceso completo por el cual se han creado a la vez sus condiciones de existir y su existencia misma.

Si ahora consideramos la Wirklichkeit desde el punto de vista **metafísico**, encontramos que la "realidad efectiva" realiza el proyecto hegeliano de probar que lo único que puede ser llamado "verdadero"

es la unidad indisoluble del ser y del pensamiento, de la existencia y de su esencia. En el párrafo precedente nos referimos al aspecto de realidad **pensada**, ahora nos referiremos a su aspecto de **realidad** pensada. En efecto, en Hegel está la convicción profunda de que el pensamiento **siempre está inscrito** en el ser por el simple hecho de que toda acción humana involucra al pensamiento: "Por un lado, las ideas no están simplemente alojadas en nuestras cabezas y la Idea en general no es tan impotente que su realización no se debería sino a nuestro querer subjetivo para realizarse o no realizarse, sino que ella es más bien lo que es al mismo tiempo absolutamente eficiente y también efectivo, y de otra parte, la efectividad no es tan mala e irracional como la imaginan los espíritus prácticos desprovistos de pensamiento o enojados contra el pensamiento y caídos bien bajo".[183] Los seres humanos no son actuantes por un lado y pensantes por el otro: ellos actúan guiados por el pensamiento y piensan debido a las dificultades que encuentran en su acción. Pretender entonces que el mundo de las cosas es en y para sí, sin el pensamiento, es omitir justamente esa parte reflexiva inevitable de toda acción humana. Por el contrario, pensar a la realidad como "efectiva", nos obliga incluso a modificar la manera de expresarnos: ya no conviene hablar de la realidad como "unidad de la esencia y la existencia" porque esta expresión hace suponer que hay dos cosas: el ser y el pensamiento que, luego, entran en relación de unidad; más bien cabe afirmar que lo que es realmente efectivo lo es porque en él se unifican ser y pensamiento, existencia y concepto. No se acusará pues a Hegel de carecer de "sentido de la realidad": como cualquiera de nosotros, él sabe que las cosas "están ahí", en el mundo, lo que se niega a admitir es que el ser humano considere que ese mundo mudo, ajeno, externo, que lo excluye **sea toda la realidad**. Hegel, el metafísico, sostiene que la verdadera realidad no puede excluir la acción reflexiva humana. En la realidad efectiva tiene que estar presente la parte pensante del ser humano y esta es tan real como el ser sensible cuando no ha sido tocado por la mano del

[183] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 142.

hombre. Sencillamente no es verdad que las cosas sensibles sean más reales y las cosas pensadas menos reales, en una escala de realidad. Pero cuando se unen la parte pensante y la parte sensible, es realidad "efectiva", porque es el ser que lleva consigo el principio activo que da razón de su propia estructuración. La realidad **vista como efectiva** es la comprensión de que toda realidad que se ofrece como visible y tangible es ya resultado de la intrincada y tortuosa imbricación de ser y pensamiento que se muestra en cada cosa, pero a su manera, esto es, "suprimiéndose" para dar paso a las cosas visibles y tangibles. No hay que visitar ninguna otra realidad para encontrar lo efectivo: basta con reconocer que esa realidad tangible es "realidad devenida": "La exteriorización de lo efectivo es lo efectivo mismo".[184]

Consideremos ahora la "realidad efectiva", la Wirklichkeit, desde el punto de vista lógico, en tanto que categoría. Contenida en la *Lógica*, la "realidad efectiva" culmina la doctrina de la esencia y está en el umbral del Concepto. Como todas las categorías ella es un producto del pensamiento: ha debido ser laboriosamente elaborada en un itinerario que, partiendo de la identidad, incluyó las formas de la diferencia, la oposición, la contradicción, el fundamento, la cosa, la existencia y la sustancia. A medida que las incluye, la realidad efectiva está más y más determinada en su movimiento interno, en su necesidad intrínseca. De esta deducción lógica proviene toda su demostración y su justificación y fuera de ella, carece por completo de significado. Esta difícil elaboración es la muestra de que, para Hegel, entre las categorías y el objeto real no hay ninguna "correspondencia", ni ninguna "armonía preestablecida", sino un trabajo, una deducción. Esta actividad de la reflexión es igualmente la muestra de que es el pensamiento el que se ha dado forma a sí mismo mediante su acción. Para esta lógica, ninguna categoría es *a priori*, ni surge de la espontaneidad del pensamiento, **porque antes de su acción, el pensamiento tampoco sabe nada de sí**. La *Lógica* es justamente el desarrollo inmanente en el que tanto lo que es pensado, como la ma-

[184] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 142.

nera en la que es pensado están determinados en un único movimiento. Pero si la categoría es obra del pensamiento, no es una figuración del pensamiento: ella ha surgido también en la confrontación con un algo que está presente en lo real, en el dominio fenomenológico de la conciencia ordinaria. Su descubrimiento se limita a que, como lo ha mostrado el derecho, cuando la reflexión examina esa realidad primera, esta se revela como mera inmediatez que solo exhibe su verdad a través de la elaboración conceptual, como un resultado: entonces sigue siendo realidad, pero "efectiva".

Se comprende entonces que la noción de "categoría" en la filosofía de Hegel es muy compleja: es ciertamente un ente ideal, pero su propósito es darle "forma" conceptual a un objeto real. Las categorías son **constitutivas** del objeto (como el derecho) porque solo gracias a ellas este puede adquirir una "forma", es decir, ser lo que es, tener una esencia. Como constitutivas, ellas son "atributos del ser", determinaciones que hacen que el objeto (por ejemplo, el derecho) sea manipulable y pensable dentro de una experiencia efectiva. Entonces, las categorías ya no son un producto del puro entendimiento, sino que son el **vínculo** entre el ser real y el pensamiento sobre este ser, en una unidad llamada "Concepto". Las categorías son así, sencillamente, uno de los resultados del trabajo del pensamiento por unificar al ser objetivo con el conocimiento conceptual de este ser. Esta es la diferencia crucial de la *Lógica* de Hegel respecto a la concepción tradicional de la lógica. Para esta concepción tradicional, el pensamiento es una forma vacía que, para ser forma de alguna verdad, debe ser llenada de la materia recibida por la experiencia sensible, es decir, tener un carácter empírico. Esta concepción distingue pues tres cosas separadas: el yo, las categorías conceptuales y lo real. Las categorías son el intermediario por el cual un "yo" se pone en relación con lo real, pero sin identificarse con él: el yo y lo real se mantienen diferentes entre sí y también son diferentes a las categorías, meros instrumentos ideales, que los relacionan pero no los unen. Toda la *Lógica* de Hegel es un combate contra esta exterioridad. Ella busca mostrar dos cosas: primero, que no hay exterioridad entre las formas de pensamiento y el objeto pensado, pues como lo ha mostrado el derecho, esas categorías son la esencia y la progre-

sión del objeto en su verdad esencial; segundo, que las categorías no son exteriores al yo pensante, pues estas no preexisten al pensamiento que las piensa, no son "formas vacías" a su disposición y tampoco son formas *a priori*. La *Lógica* quiere mostrar al pensamiento como pura actividad: la acción de unificar esas diferencias, de borrar esa exterioridad del pensamiento ante el mundo y del pensamiento ante el sujeto pensante. ¿Cómo la mostrado? Probando que, antes de la acción reflexiva, ni el objeto era ya el que es, ni el sujeto sabía nada de sí. De acuerdo con Hegel, si se omite esa actividad del pensamiento, entonces los objetos externos se paralizan, adoptan el aspecto de cosas "meramente ahí", en lo empírico, y el pensamiento, por su parte, queda recluido sólo en el sujeto, como ideas sin contenido. Es justamente porque se deja de lado esa actividad en el Concepto que surgen los presuntos atributos de la lógica tradicional: ella aparece como puramente formal (pues se niega a ver que las formas lógicas que ella ha producido, son ya un contenido) y algo meramente subjetivo (pues separado de su mundo, el sujeto pensante no es más que "subjetivo"). El formalismo no es una determinación que la lógica tendría por sí misma: es un postulado que proviene de la separación entre sujeto y objeto, la cual nunca es criticada.[185]

Para Hegel, comprender **efectivamente** la realidad es verla como un "ser-ahí", presente, real, pero animado por una sustancia (la acción de la voluntad libre) que le otorga toda su vitalidad. Con ello no se niega la realidad del mundo de las cosas inmediatas, sino que se prueba que está **puesto como inmediatez**. En esta expresión, el término "puesto" tiene un doble sentido: para la sustancia (la acción de la voluntad libre), significa un "poner-se", esto es que si la voluntad no se exterioriza, si no se arriesga en las cosas externas, no puede "volver a sí" y no puede modificarse en ningún sentido, pues no ha hecho ninguna experiencia. En un segundo sentido "puesto" quiere decir que al exteriorizarse en las cosas del mundo, la voluntad libre eclipsa su acción, deja de "ser visible", justamente porque su único

[185] Bernard Bourgeois, "Présentation", *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. La Science de la Logique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970, p. 80.

fin es "poner" en el mundo esas presencias indiscutibles. En términos lógicos, el ser se **refleja** como sí mismo y **el sí mismo** está ahí, inmediatamente.

Contrariamente a lo que se cree, esta concepción de la "realidad efectiva" no disminuye sino que valoriza los dos aspectos fenomenológicos: los seres finitos y la existencia misma. En efecto, desde la sustancia, las existencias particulares no son la verdad última, pero eso no quiere decir que son una nulidad: ellas son la presencia de la sustancia la cual, sin ellas, no es. Son ciertamente la negatividad de la sustancia pero sin ellas, esta no tiene ninguna vitalidad, porque no logra su reflexión a sí a partir de su otro.[186] Los seres finitos no son meras "emanaciones" de la sustancia, ni simples accidentes: ellos son lo que son, poseen un *conatus* (término de Spinoza) e interactúan con la sustancia que los produjo y modificándola, son causa de su propia causa. Para cualquier existencia finita, actualizarse es hacer patente **toda la fuerza de la sustancia** que en ella se expresa: en cada individuo está concentrada toda la potencia (social, histórica, espiritual) de aquello que le ha dado fundamento (lo mismo que en la idea más modesta se encuentra toda la potencia del pensamiento). Las existencias singulares no son pues desdeñables, sino dignos momentos de la sustancia, de lo absoluto. La misma valorización alcanza a la existencia. Es preciso tomar, piensa Hegel, a la vida manifiesta con el respeto que ella merece: como el rostro fenoménico de la sustancia y no como un simple velo que oculta un ser más verdadero. La realidad inmediata es apariencia y no la verdad, pero es apariencia que tiene una razón de ser como apariencia, un fundamento para ser y mostrarse como lo hace. La existencia inmediata no es la verdad, pero tampoco es una ilusión ni una decepción, sino el producto objetivo de la sustancia que, si se sabe comprenderla, revela la racionalidad que la anima, su verdad. La realidad no puede ser juzgada "negativamente", como algo que es pero que carece de lo que "debería ser"; la realidad es tal cual es y no carece de nada.

[186] Por ello Hegel llega a asegurar que, sin los hombres, Dios no sería Dios, no sabría nada de sí mismo.

Desde luego, cuando se la observa con toda la reflexión que muestra su esencia ya no se está tratando con la realidad pura y simple, sino con una realidad dignificada pues es inteligible. Entonces, la sustancia, que es la acción de la voluntad humana se revela como su propia mostración de sí, sin tapujos.

Necesidad y libertad[187]

La acción de la voluntad libre es causa de sí, aquello que se despliega en función de su propia necesidad y de ninguna otra cosa; entonces esta necesidad se trueca en libertad. En la "realidad efectiva" coinciden necesidad y libertad. ¿Qué puede significar esto?, se pregunta en entendimiento. Quiere decir algo preciso en el plano epistemológico y en el plano práctico. Veamos.

Ante todo significa que en la acción humana, cuando esta se orienta teóricamente hacia el conocimiento, desaparece la separación entre ser y pensamiento en la que vive la conciencia ordinaria. "Desaparece" quiere decir que, mediante el conocimiento el ser externo ha sido cancelado como externo y transformado en ser pensado, conocido. Sin duda, todo comenzó con el objeto externo y en diversos momentos el pensamiento se confronta con aquél, pero desde el primer instante el pensamiento ha negado esa exterioridad, subsumiéndola en sus operaciones categoriales: como el comer, el pensamiento debe su existencia al objeto, pero se comporta ante este con ingratitud, pues luego le niega esa independencia.[188] Cuando nos comportamos de manera teórica, los objetos externos no "desapare-

---

[187] El vínculo entre los conceptos de Necesidad y Libertad se encuentra expuesto con mayor claridad en Karen Ng, "Hegl's Logic of actuality", *The Review of Metaphysics* LXIII, 2009, pp. 160-172, J. Biard *et al.*., *Introduction a la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1987, 313-339.

[188] "[...] uno es deudor de los alimentos pues sin ellos no podría comer; pero el comer se representa precisamente como desagradecido, pues consiste en devorar aquello a lo que debería estar agradecido. El pensamiento, en este sentido no es menos desagradecido". G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias* →

cen" sino que son gradualmente convertidos en "cosas pensadas". La categoría de "realidad efectiva" no es más que la culminación de este proceso: ella es la reflexión simultánea de la cosa al mismo tiempo que reflexión del movimiento (sus condiciones) que la constituye como cosa. Ella es también reflexión sobre la reflexión, esto es, reflexión acerca del movimiento del pensamiento que ha podido pensar por completo a esa cosa. La "realidad efectiva" es pues simultáneamente subjetiva y objetiva: "subjetiva", en la medida en que es actividad del pensamiento reflexivo, "objetiva", en la medida en que es la verdadera objetividad de las cosas. Pero una disparidad permanece: cuando nos comportamos teóricamente esta reconciliación entre ser y pensamiento solo puede lograrse en el pensamiento.[189] Es un único movimiento de reflexión el que los unifica y puesto que es el pensamiento el que determina al objeto y se determina a sí mismo, entonces el pensamiento es determinante del objeto y auto-determinante, esto es impulsado por su propia naturaleza y su propia necesidad, es entonces **libre**. Para Hegel, el pensamiento es **lo verdaderamente libre con la verdadera libertad**, es decir, **con su otro** porque ha subsumido al objeto externo hasta **hacerlo suyo**. Quien habla del pensamiento y no lo considera libre, no sabe lo que está diciendo, asegura Hegel. ¿Por qué es libre en el sentido de autodeterminado? Porque un conocimiento empírico que ha alcanzado la conciencia de esa unidad entre su reflexión y el objeto reflexionado es perfecto en su género.[190] Y la revelación de esta su propia necesidad absoluta es al mismo tiempo la superación de esa necesidad: es libertad: "Ciertamente, la necesidad en tanto que tal no es aún libertad, pero la libertad tiene a la necesidad como presuposición

---

Filosóficas, edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 12.

[189] Esto es lo que separa a Hegel de Aristóteles. En oposición al estagirita, quien desea extraer la efectividad encontrándola en los objetos exteriores, aquel sostiene la efectividad de las cosas pero de las cosas enteramente transformadas en pensamiento. Hegel es Aristóteles, pero **después** de Kant.

[190] La expresión es de Spinoza.

y la contiene en ella como presupuesto".[191] A esta unidad devenida inteligible entre lo pensado y el pensamiento que lo piensa, Hegel la llama **Concepto**. Con la realidad efectiva estamos pues al borde del Concepto que no es otra cosa que la verdad de la necesidad.

La necesidad absoluta se trueca en libertad igualmente en el plano práctico. Es porque la deducción de la "realidad efectiva" ha mostrado que es la acción humana la que, como sustancia, se encuentra en todo lo que está presente. No hay existencia efectiva sino en la medida en que en ella se encuentra presente la acción humana como intención, propósito, finalidad, como voluntad guiada por la inteligencia. Desde luego que también en el plano práctico, los seres humanos hacen frente a un mundo de objetos que se les resisten, pero justamente su actuar consiste en imprimir en estos su voluntad inteligente en el momento que, apropiándoselos, los transforma. Son ellos quienes, por la acción de su voluntad, van creando un mundo de cosas determinadas que no hace más que expresar necesariamente sus fines. La conciencia de que este mundo de cosas es su obra requirió de un aprendizaje milenario que se llevó a cabo tanto en el dominio del conocimiento como en el orden social y político, pero después de toda su historia (científica y revolucionaria) los seres humanos han llegado a la convicción de su libertad. La categoría de "necesidad absoluta" no hace más que demostrarles conceptualmente que no deben ver esa realidad como algo puesto por una potencia extraña y ajena, sino como algo puesto por ellos mismos, en su acción colectiva, como acción de sus voluntades libres. Necesidad absoluta no es sinónimo de opresión ineluctable; es únicamente la certeza de que se trata del mismo movimiento el que produce la objetividad del orden práctico y la comprensión de su necesidad. El mundo es como es, es necesariamente lo que es, pero cuando reconozcan que son ellos mismos quienes lo han puesto, ese mundo necesario será **su propia necesidad auto-determinándose** y por lo tanto se convertirá

[191] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 158 agregado en la edición de 1827-1830.

en la conciencia de su libertad. Es la acción humana la que crea la necesidad del mundo y la que es susceptible de modificar esa misma necesidad. Puesto que se ha llegado a la unidad de ser y pensamiento ahora en el plano práctico, Hegel la llama **Idea**.

El derecho, del que hemos venido ocupándonos, es un excelente ejemplo. Como se ha visto ampliamente su fundamento no está en la naturaleza (ni en la naturaleza exterior, ni en la naturaleza humana) y tampoco está en la historia: su fundamento está en la acción de las voluntades libres que buscan crear un régimen de libertades compartido. Pero este régimen, para ser efectivo, debe exhibirse en leyes, normas e instituciones que impiden que la voluntad subjetiva anule ese dominio de libertad. Desde luego que estas leyes e instituciones son algo real, determinado, que contradice a la voluntad meramente subjetiva, pero son también algo racionalmente justificado, por tanto **necesario**, como reafirmación concreta de la voluntad general: entonces ellas son realidad, pero realidad efectiva. El concepto de derecho no es una idea alojada en la cabeza de alguien, sino algo que pasa a la existencia y en esta se justifica como leyes y normas que incluyen principios como el reconocimiento de la "persona", el reconocimiento del otro e incluso el derecho a que si ese régimen de libertad es violado, el culpable reciba un castigo. Si esto es así, si todo ello se cumple, el derecho habrá alcanzado la efectividad mediante la inclusión negativa de su otro, habrá alcanzado la reconciliación con ese otro (lo que es la verdadera libertad), y ya no será una simple idea, ni un ideal, sino la **Idea libre**.[192]

No habría libertad concreta sin esta unidad de la esencia y la existencia, si el agente no hace valer su derecho a ser propietario, a entrar en relaciones contractuales con otros y a ver legítimamente sancionados a aquellos que rompen con estos derechos. El derecho no es solo algo querido y reconocido por aquellos individuos que se encuentran bajo su mandato: él se manifiesta en normas e instituciones que son,

[192] Si, a la inversa, una institución o un funcionario de la justicia no participan en este régimen de libertad compartido, serán presencias, pero presencias mutiladas, parasitarias; desde luego malgastarán una cierta cantidad de tiempo y de recursos; estarán ahí, pero no serán reales ni efectivos.

objetivamente, la libertad alcanzada: "El que una existencia sea existencia de la voluntad libre constituye el derecho que es por tanto, la libertad en cuanto Idea".[193] La Idea de derecho tiene pues dos elementos: es "subjetiva" y "objetiva": es "objetiva", esto es, existencia real, instituciones y normas existentes que se imponen a la conciencia, y "subjetiva", esto es determinante de esa misma voluntad. En tanto que Idea, como unidad de pensamiento y existencia el derecho no es entonces una creación de la razón intemporal, ni un sencillo ideal regulativo: es la codificación e institucionalización del concepto de libertad alcanzado en ese momento específico de la historia. Y es esta comparación entre el concepto de libertad alcanzado y la práctica real de esa libertad en normas e instituciones reales que la promueven o la impiden, la que establece la legitimidad o ilegitimidad, su justificación o su fracaso. Una norma o una institución, para Hegel, no son evaluadas en función de un principio moral, o por la antigüedad de su aparición histórica, sino en función de en qué medida promueven e impulsan o por el contrario inhiben o dificultan, **el ejercicio real del concepto de libertad** que los individuos bajo su mandato reclaman como suyo. El concepto de libertad que la autoconciencia de la modernidad ha alcanzado es nuestro único parámetro de juicio. Pero este parámetro no es una medida ideal, formalmente congruente sólo consigo misma y frecuentemente irrealizable sino un parámetro que los individuos han logrado en sus vidas efectivas y que por lo tanto no le es ajeno. Y como este proceso se realiza enteramente en la experiencia efectiva, Hegel puede escribir que "la libertad quiere la libertad", porque, viviendo y actuando, los seres humanos crean su libertad, la experimentan y si no están satisfechos buscan transformarla a cada paso. Como se ha visto, la actitud crítica del Concepto no se ejerce frente a una realidad dada, inexplicable e inadmisible, en nombre de otra realidad ideal o imaginaria considerada más deseable; la suya es una **crítica del presente**, tal como este ha sido constituido, en el dis-

[193] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 29.

positivo que lo ha hecho y lo hace presente. Para Hegel, confrontar una cosa existente con su concepto es justamente detectar su grado de verdad y por ello esta evaluación no es ni moral, ni normativa: es política.

Concepto e Idea

Con la realidad efectiva llegamos al umbral del Concepto, que es el tema del Libro III de la *Lógica.* Esto quiere decir que ya no podemos desplazarnos a ninguna otra parte que el ser existente, pero que este ha sido determinado completamente como el ser que es, a través de todas sus relaciones y todas sus diferencias. En cada una de las existencias finitas es ahora reconocible la acción del proceso sustancial que les otorga "razón de ser": esto es el Concepto.

Pensada desde el Concepto, no hay nada en la realidad que no exhiba el proceso infinito que hace del ser lo que es, proceso que lógicamente es superior al ser y que sin embargo, no está más allá de este. Para comprenderlo, basta examinar los momentos que constituyen al Concepto: la universalidad, la particularidad y la singularidad. En efecto, desde la perspectiva del Concepto, cada existencia finita es "particular" pero no es un ser independiente porque lleva en sí la universalidad de la que proviene y por ello es más bien algo "singular". Un ser "singular" es un ser real solo que ahora se entiende que ha sido "puesto" por lo universal, esto es, es una unidad enteramente mediada por el proceso universal que lo constituye: es pues una realidad efectiva. El "Concepto" es la categoría que permite ver que todo lo que existe contiene en sí la universalidad que la fundamenta, lo mismo que la particularidad de sus propiedades específicas: por eso es **ese singular y no otra cosa**. Todo lo que existe concentra en sí sus propiedades particulares por las cuales es algo específico, pero esas propiedades le han sido provistas en un proceso que, poniéndolo en relación con todos sus otros, lo universaliza: todo es pues "universal particularizado" o lo que es lo mismo "particular universalizado". Por consiguiente el Concepto contiene al ser, pero devenido ser existente por el proceso que lo constituye. El concepto de ese ser es

entonces en y para-sí, en-sí y para-otro. "Concebir" una cosa quiere decir precisamente que la reflexión se la ha apropiado, penetrándola hasta llevarla a su forma "universal" (pues las categorías son siempre lo universal) para luego ofrecerla como algo "puesto" en la existencia. En el Concepto, el ser ha sido subsumido por completo en un pensamiento consciente de sí que puede dar cuenta de esa existencia: es pues el ser pensado en la absoluta transparencia del pensamiento que lo ha pensado: es el ser en toda su objetividad.

En la *Lógica* de 1812-1816, Hegel llama al Concepto "existencia adecuada a sí"[194] esto es, existencia mediada por la reflexión esencial, existencia "fundamentada". El Concepto es entonces el arma de guerra de Hegel contra Kant pues quiere aportar la prueba de que mediante la reflexión, la cosa no permanece exterior, como una "cosa en-sí" algo meramente sensible e inaccesible; alcanzar el concepto es volver al objeto, pero ahora preñado de pensamiento, en su relación de diferencia con sus otros, algo que ya no es solo en-sí, sino en y para-sí. Pensar a partir del Concepto es insertar al ser en el proceso que explica su existencia real y es también obligarse a insertar al pensamiento en el proceso por el cual obtuvo la forma que tiene en su intento por hacer inteligible ese ser. Por eso el Concepto tiene la misma definición que la sustancia, esto es, "unidad del ser y de la esencia", pero como unidad enteramente consciente de sí, que sabe que el ser está en el pensamiento como impulso para pensar y que el pensamiento está en el ser para que este sea reconocido como lo que efectivamente es.

El último paso lógico es la Idea, que no es más que el Concepto puesto en el reino el espíritu. La Idea es la última sección de la *Lógica*, el momento en que el Concepto se interna en la vida de la naturaleza y sobre todo en el reino de Espíritu. Cuando el Concepto se reflexiona en el pensamiento es ya concepto, pero concepto del concepto: sólo logra su forma final cuando se muestra en la existencia, en la vida que vive la autoconciencia, cuando se inscribe en

[194] G. W. F., Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 527.

el reino del espíritu, cuando se hace Idea: "Sólo la Idea es la unidad del concepto y la realidad".[195] No es en el pensamiento, sino en el reino del Espíritu donde el concepto tiene su realidad completamente adecuada a sí, es decir, libre. De nada sirve hablar de Concepto si no se es capaz de encontrar **en la vida vivida** la absoluta transparencia del proceso que la llevado a ser la que es, en el mundo espiritual de los seres humanos. La Idea es importante porque hace mayor énfasis que el Concepto en la dimensión práctica en la que se desenvuelve el pensamiento. Esta es la verdadera prueba de la filosofía: pensar lo que es, lo que existe. Hemos vuelto a la realidad, pero la vemos de otra manera: como enteramente inteligible, como Idea: "La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica".[196] La Idea es ciertamente una categoría pero es indicativa de que, para Hegel, el pensar no tiene otro objetivo que aprehender la realidad y la realidad por su parte no tiene otro significado que el de ser aprehendida por el pensar.[197] Reconocer en la vida del Espíritu la presencia de la Idea es aprender el movimiento que anima toda la realidad objetiva, el proceso por el cual los hombres, mediante su voluntad guiada por su inteligencia se apropian y transforman su mundo y, haciéndolo, se ven obligados como resultado de su acción, a transformar lo que fueron sus primeros pensamientos. Y separados de su unidad en tanto que Idea, tanto el aspecto práctico, como el aspecto teórico, cada cual por su parte, resultan simplemente unilaterales, insuficientes. La Idea, el movimiento infinito del ser en el pensamiento y del pensamiento en el ser es –afirma Hegel– lo verdadero, lo único que no perece: "La vida imperecedera [...] todo lo demás es error, frivolidad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad".[198] La *Filosofía del derecho* no tiene otro objetivo que demostrar científicamente que los

---

[195] *Ibid.*, p. 519.

[196] *Ibid.*, p. 725.

[197] Eugene Fleischmann, *La science universelle ou la Logique de Hegel*, Librairie Plon, París, 1968, 229.

[198] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 725.

seres humanos aprenden su libertad, la hacen realidad concreta en sus leyes e instituciones, la experimentan y vuelven a buscar una forma más acabada de libertad. Después de un largo rodeo conceptual podemos comprender enteramente la primera proposición que inaugura la obra: "La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea de derecho, el Concepto de derecho y si realización".[199]

* * *

En nuestro texto nos hemos propuesto mostrar, en el ámbito restringido de la contradicción entre derecho abstracto e injusticia, la presencia implícita de algunas categorías de la Doctrina de la Esencia, partiendo de la "Identidad" hasta la "Realidad efectiva", el "Concepto" y la "Idea". No es una originalidad pues esa presencia es explícitamente afirmada por Hegel y el valor de nuestra exposición –si existe– reside en exhibirla con cierto detalle. Con todo, este intento ha hecho patentes varias cuestiones significativas: en el plano lógico, epistemológico y político. En el plano lógico nos ha permitido mostrar que todas las categorías que aparecen en el derecho abstracto (la propiedad, el contrato, el ilícito, entre otras) obtienen su justificación y significado en el proceso que vincula una a la otra en una demostración racional. Ninguna de esas categorías es el producto de la espontaneidad del pensamiento y tampoco es la representación ideal de un objeto empírico; cada una es resultado del proceso del pensar, esto es la transformación del objeto real (el derecho) en una entidad conceptual inteligible. El aspecto lógico aquí no es más que la autocomprensión del pensamiento, la completa transparencia de sí mismo cuando reconoce el proceso mediante el cual produce conocimiento. En el plano epistemológico se ha podido mostrar que a medida que el proceso del pensar avanza el objeto que está siendo conceptualizado se hace más y más homogéneo con el objeto concreto dotado

[199] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999, § 1.

de múltiples determinaciones, probando así que, entre el objeto real y el pensamiento hay unidad y no solo diferencia. Unidad en el plano metafísico, porque el pensamiento logra la reconstrucción completa del objeto concreto, sin dejar el residuo de alguna "cosa-en-si", ajena e inalcanzable. Unidad en el plano de la filosofía política también porque se muestra que los objetos empíricos (el derecho "positivo", la injusticia, el castigo y otros) no son, última instancia otra cosa que la efectuación de un proyecto humano, la expresión de la voluntad humana en el mundo (así sea tan torcida como la voluntad criminal). Conocer un objeto concreto es demostrar que su existencia no es una casualidad, ni un accidente, sino que obedece a un fin perseguido por de los hombres. El complejo mundo moral e institucional que Hegel denota con el término "Derecho" es la transcripción objetiva de la voluntad libre que busca *real-izarse* en el mundo y en tanto que acto humano es completamente inteligible en su presencia efectiva.

Desde luego, esto que hemos intentado en un fragmento debe valer con mayor fuerza aun cuando se considera la totalidad de la Filosofía del Derecho. Un trabajo así es posible pero excede los límites que aquí nos hemos fijado. Sin embargo, el lector debe tener presente que el tránsito del derecho abstracto a la moralidad y luego a la eticidad significa la elaboración de objetos conceptuales cada vez más determinados categorialmente de tal modo que los primeros, como el derecho abstracto quedan subsumidos, conceptualmente dependientes de los subsiguientes puesto que en estos encuentran su fundamento. A medida que la demostración avanza cada objeto está más determinado que el que le precede y a su vez será punto de partida para el que le sucede. El proceso del pensar consiste justamente en determinar por completo cada uno de los objetos (como el derecho) mediante una seric jerarquizada de categorías que gradualmente hace homogéneos a los objetos pensados con los objetos reales que se han propuesto explicar. Naturalmente, la demostración conduce hasta la instancia conceptual que posee mayor generalidad: es el estado. La afirmación hegeliana de que el proceso concluye en el estado no tiene pues el carácter "totalitario" que usualmente se le atribuye; en el plano lógico es sencillamente la afirmación de que cada uno de esos objetos parciales, como el derecho abstracto, únicamente alcanza su

fundamentación completa cuando se los considera dentro de la totalidad de relaciones que lo constituye. El estado es, desde un punto de vista lógico, más fundamental que el derecho abstracto. Es porque pertenecen a un proceso unificado que los objetos pensados y las categorías que los determinan adquieren al final toda su verdad y entonces pueden pretender ser la reconstrucción racional de las existencias empíricas. Cuando estas existencias sean completamente inteligibles, merecerán el nombre de "realidades efectivas".

Pero la *Filosofía del Derecho* fue escrita también para aportar la prueba de que aquello que fundamenta políticamente todas y cada una de las instancias de la trama social es que todas ellas son obra de la voluntad, obedecen a un propósito humano (y no son producto de "la naturaleza de las cosas", ni de una voluntad superior). Cada una de esas instancias, partiendo del derecho abstracto, deja ver la acción de la voluntad libre en el mundo y por ende, materializa la idea de libertad existente en ese momento. Si el proceso culmina en el estado es simplemente porque, para Hegel, la forma más alta, la más concreta de libertad se realiza en una comunidad organizada y no en el plano particular de cada individuo. Es en una comunidad organizada donde los seres humanos realizan su libertad y es así igualmente donde reconocen sus carencias; es ahí donde se reconcilian o se inconforman y se rebelan; es en el estado donde su idea de libertad se hace visible y donde resienten por ello los fracasos de su búsqueda. En breve, la *Filosofía del Derecho* de Hegel se propuso ofrecer la descripción del estado que la idea de libertad había alcanzado, bajo la forma de normas, prácticas e instituciones. Es por lo tanto una obra que responde a su momento histórico y que, no obstante, es aún vigente. Responde a su momento histórico porque las instituciones que analiza corresponden a la forma de libertad alcanzada a inicios del siglo XIX y Hegel, como cualquier otro pensador, no podía saltar por encima de su tiempo. Pero es aún vigente porque no presenta al estado (y a ninguna de sus instituciones) como una obra de arte del pensamiento, ni como producto de la imaginación normativa que sueña, sino como el resultado terrenal de la historia humana, el lugar en que se realiza, en medio del estruendo, la lucha y a veces el acuerdo, la presencia de la libertad efectiva. Ella nos invita a no admitir como

verdadera ninguna norma o institución que no responda a la idea de libertad lograda y no podría sorprenderse de que, después de 200 años de experiencia, nuestro concepto de libertad tenga exigencias mucho más altas ante los estados existentes.

Este ha sido el propósito de nuestro libro, colocar a Hegel en el lugar que le corresponde (y que frecuentemente se le regatea): como un filósofo que hizo de la libertad el eje de la historia universal, el motivo central de su pensamiento social y político. Y para constatar la existencia de esa libertad propuso hacer uso de la razón, pero no como un ideal irrealizable, sino como una experiencia que se pone a prueba y se rehace incesantemente, sin por ello dejar de ser razón. Libertad y razón, estos dos conceptos concentran, creemos nosotros, una parte fundamental del *Telos*, del Fin último de la modernidad.

Bibliografía

Obras de Hegel en alemán

Hegel, G. W. F., Werke in zwanzig Bänden. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.

_____, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke in Zwanzig Bänden, volumen 8, edición de E. Moldauer y K. Markus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

Obras de Hegel en Francés

Hegel, G. W. F., *Enciclopedie des Sciences philosophiques*, edición de B. Bourgeois, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

Obras de Hegel en Inglés

Hegel, G. W. F., *Lectures on Logic, Berlin, 1831*, edición de C. Butler, Indiana University Press, Bloomington, 2008.

Obras de Hegel citadas en español

Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción y prólogo Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1999.

_____, *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, traducción Ma- del Carmen Paredes Martín, Editorial Gredos, Madrid, 2010.

_____, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* edición, introducción y notas Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005

_____, *Ciencia de la Lógica*, traducción August y Rodolfo Mondolfo, Editorial Solar / Hachette, Buenos Aires, 1968.

_____, *Ciencia de la Lógica*, edición Félix Duque, Universidad Autónoma de Madrid, Abada editores, Madrid, 2011.

_____, *Fenomenología del Espíritu*, traducción Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

_____, *Fenomenología del Espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Universidad Autónoma de Madrid, Abada editores, Madrid, 2010.

_____, *Lecciones sobre historia de la Filosofía*, traducción Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

_____, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, traducción José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

_____, *Filosofía Real*, edición de José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1984.

_____, *El sistema de la eticidad*, edición de Dalmacio Negro Pavón, Editorial Nacional, Madrid, 1982.

_____, *Escritos de Juventud*, traducción de José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Estudios contemporáneos sobre Hegel

Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

Avinieri, Shlomo, *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Baptist, Gabiella, "Ways and loci of modality. The chapter 'actuality' in the 'Science of Logic' between its absence in Jena and its disappearance in Berlin", en G. di Giovanni (ed.); *Essays on Hegel's Logic*", Statc University of New York Press, Nueva York, 1990.

Baum, Manfred, "Common welfare and universal will in Hegel's 'Philosophy of Right'", en R. Pippin, O. Höffe (eds.); *Hegel on ethics and politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Biard, J., *et al.*, *Introduction a la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1987.

Boer, Karin de, *On Hegel. The sway of the negative*, Palgrave McMillan, Basingstoke, 2010.

Bodei, Remo, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino Editori, Milán, 1975.

Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, traducción Aníbal Real, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1969.

_____, "Présentation», *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. La Science de la Logique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

_____, *L'idéalisme allemand. Alternatives et progres*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.

Borso, Dario, *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli Editori, Milán, 1976.

Bristow, William F., *Hegel and the transformation of philosophical critique*, Clarendon Press, Oxford, 2007.

Brod, Harry, *Hegel's philosophy of politics. Idealism, identity and modernity*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1992.

Brooks, Thom, *Hegel's political philosophy. A systematic reading of the Philosophy of Right*, Edimburg University Press, Edimburgo, 2009.

Brudner, Alan, «Hegel and the crisis of private Law», en D. Cornell, *et al.*, *Hegel and legal theory*, Routledge, Nueva York, 1991.

Bubner, Rüdiger, "Hegel's 'Science of logic', the completion or sublation of metaphysics?", en su libro *The innovations of idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Buchwalter, Andrew, *Dialectic, politics and the contemporary value of Hegel's practical philosophy*, Routledge, Londres, 2012.

Burbidge, John, *On Hegel's Logic. Fragments of a commentary*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1981.

_____, *The logic of Hegel's Logic*, Broadview Press, Ontario, 2006.

Butler, Clark, *Hegel's logic. Between dialectic and history*, Northwestern University Press, Evanson, 1996.

Carlson, David Gray, *A commentary to Hegel's Science of 'Logic'*, Palgrave, Gran Bretaña, 2007.

Cesa, Claudio, *Hegel, filosofo politico*, Guida Editori, Napoli, 1976.

Cooper, David E., «Hegel's theory of punishment», en Z. A. Pelczynski (ed.); *Hegel's political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Dallmayr, Fred R., *G. W. F. Hegel. Modernity and politics*, Sage Publications, Londres, 1993.

D'Hondt, Jacques, *Hegel. Filósofo de la historia viviente*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971.

Droz, André, *La Logique de Hegel et les problemes traditionnels de la philosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987.

Dusing, Klaus, "Ontology and dialectic in Hegel's thought", en N. Limnatis (ed.); *The dimensions of Hegel's Logic*, Continuum Publishers, Londres, 2010.

Ferrarin, Alfredo, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

_____, "Hegel's Aristotle: philosophy and its time", en S. Houlgate (ed.); *Blackwell Companion to Hegel*, Blackwell Publishers, Oxford, 2011.

Fischbach, Franck, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Librairie Philosophique j. Vrin, París, 1999.

Fleischmann, Eugene, «Die Wirklichkeit in Hegels Logic. Ideengechichtliche Beziehungen zu Spinoza", Zeitschrift für philosophische Forsung Bd. 18 H 1 (1964), pp. 3-29.

_____, *La science universelle ou la Logique de Hegel*, Librairie Plon, París, 1968.

_____, *La philosophie politique de Hegel*, Éditions Gallimard, París, 1992.

Franco, Paul, *Hegel's philosophy of freedom*, Yale University Press, New Haven, 1999.

Gardies, Jean-Louis, «De quelques malentendus entre Hegel el les juristes», en E. Weil (ed.); *Hegel et la philosophie du Droit*, Presses Universitaires de France, París, 1979.

Geiger, Ido, *The founder act of modern ethical life. Hegel's critique of Kant's moral and political theory*, Stanford University Press, California, 2007.

Grier, Philip, «Abstract and concrete in Hegel's Logic», en G. di Giovanni (ed.); *Essays on Hegel's Logic*", State University of New York Press, Nueva York, 1990.

Hanna, Robert, "From an ontological point of view: Hegel's critique of the common logic", en J. Stewart (ed.); *The Hegel myths and legends*, Northwestern University Press, Illinois, 1996.

Hardimon, Michael O., *Hegel's social philosophy. The project of reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Harris, William T., *Hegel's Logic. A book on the genesis of the categories of the mind. A critical exposition*, Griggs and Company, Nueva York, 1992.

Hartnack, Justus, *An introdution to Hegel's Logic*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1998.

Horstmann, R. P., *Les frontieres de la raison. Recherches sur les motifs et les objectifs de l'idealisme allemand*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998.

_____, «Substance, subject and infinity. A case study of the role of Logic in Hegel's system», en K. Deligiorgi (ed.); *Hegel. New Directions*, Mc Gill-Queens University Press, Montreal, 2006.

Houlgate, Stephen, *The opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, West Laffayette, Indiana, 2006.

_____, «Action, right and morality of Hegel's 'Philosophy of Right'», en A. Laitinen, C. Sandis (eds.); *Hegel on action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010.

Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, traducción L. Medrano, Editorial Herder, Barcelona, 1996.

Ilting, Karl-Heinz, «La forme logique el systématique de la 'Philosophie du Droit'», en E. Weil, *et al.*; *Hegel et la Philosophie du Droit*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979.

Kaufmann, Walter, «Legende und Wirklichkeit», *Zeitszhrift für philosophische Forschung*, Bd. 10 H.2 (1956), pp. 149-178.

Kervégan, Jean.Francois, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'Espirit objectif*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007.

Knowles, Dudley, *Hegel and the 'Philosophy of Right'*, Routledge, Londres, 2002.

Knowles, Dudley, «Hegel on action, reasons and causes», en A. Laitinen, C. Sandis (eds.); *Hegel on action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010.

Kolb, David, *The critique of modernity. Hegel, Heidegger and after*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

Lauer, Quentin, *Hegel's idea of philosophy*, Fordham University Press, Nueva York, 1983.

Lebrun, Gérard, *La patiente du Concept. Essai sur le discours hégélien*, Éditions Gallimard, París, 1972.

Lewis, Thomas A., *Freedom and tradition in Hegel. Reconsidering anthropology, ethics and religion*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2005.

Longuenesse, Béatrice, *Hegel et la critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981.

Losurdo, Domenico, *Hegel and the freedom of moderns*, Duke University Press, Durham, 2004.

Luther, Timothy C., *Hegel's critique of modernity. Reconciling individual freedom and the community*, Lexintong Books, Lanham, 2009.

Mc Dowell, John, "Towards a reading of Hegel on action in the 'Reason' chapter of the Phenomenology", en A. Laitinen, C. Sandis (eds.); *Hegel on action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010.

Maker, William, *Philosophy without fondations. Rethinking Hegel*, State University of New York Press, Nueva York, 1994.

Marrades, Julian, «Hegel y el fundamentalismo moderno», en su libro *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001.

Newhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's social theory*, Harvrad University Press, Cambridge, 2000.

Ng, Karen, "Hegel's logic of actuality", *The review of Metaphysics*, LXIII, 249, 2009, pp. 139-172.

Noël, Georges, *La Logique de Hegel*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1933.

Nuzzo, Angelica, «Freedom in the body: the body as subject of rights and object in property in Hegel's 'Philosophy of Right'», en R. Williams, *et al.*;

Beyond liberalism and communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right, State University of New York Press, Nueva York, 2001

Patten, Alan, "Social contract theory and the politics of recognition in Hegel's political philosophy", en R. Williams (ed.); *Beyond liberalism and communitarianism*, State University of New York Press, 2001.

Pinkard, Terry, "Freedom and the life world", en A. Laitinen, C. Sandis (eds.); *Hegel on action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010.

_____, *Hegel's naturalism. Mind, nature and the final ends of life*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Pippin, Robert, *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life*, Cambridge Universiy Press, Cambridge, 2010.

_____, "Hegel's social theory of agency: the 'inner/outer' problem", en A. Laitinen, C. Sandis (eds.); *Hegel on action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010.

Peperzak, Adriaan Th., *Philosophy ans politics. A commentary of the preface to Hegel's 'Philosophy of Right'*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.

_____, "Logia e storia nella filosofia dell spirito hegeliana", en G. Movia; *La logica de Hegel e la storia della filosofia*, Edizioni AV, Cagliari, 1996.

_____, *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.

Quelquejeu, Bernard, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1972.

Quante, Michael, *Hegel's concept of action*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Quantc, Michael, «'The personality of the will' as the principle of abstract right : an analysis of §§ 34-40 of Hegel's 'Philosophy of Right' in terms of the logical structure of the Concept", en R. Pippin, O. Höffe (eds.); *Hegel on ethics and politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Reyburn, Hugh, *The ethical theory of Hegel*, Oxford at the Clarendon Press, Londres, 1921.

Rinaldi, Giacomo, *A history and interpretation of the Logic of Hegel*, The Edwin Mellen Press, Nueva York, 1987.

Ritter, Joachim, "Person and property in Hegel's 'Philosophy of Right (§§ 34-81)", en R. Pippin, O. Höffe (eds.); *Hegel on ethics and politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Rojas Hernández, Mario, *Hegel y la libertad. Auto-determinación racional, intersubjetividad ética, estado racional*, Editorial Ithaca, México, 2011.

Rosen, Michael, *Hegel's dialectic and its criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

_____, *G. W. F. Hegel. An introduction to the science of wisdom*, St. Augustine Press, Indiana, 2000.

Saint Germain, Charles-Eric de, *Raison et système chez Hegel. De la Phénoménologie de l'Esprit a l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, L'Harmattan, Paris, 2004.

Schild, Wolfgang, «The contemporary relevance of Hegel's concept of punishment», en R. Pippin, O. Höffe (eds.); *Hegel on ethics and politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Siep, Ludwig, "The contemporary relevance of Hegel's practical philosophy", en K. Deligiorgi (ed.); *Hegel. New Directions*, Mc Gill-Queen's University Press, Montreal, 2006.

Stace, W.T., *The philosophy of Hegel*, Dover, Nueva York, 1955.

Stanguennec, André, *Hegel, critique de Kant*, Press Universitaires de France, Paris, 1985.

Steinberger, Peter J., *Logic and politics. Hegel's 'Philosophy of Right'*, Yale University Press, Nueva Haven y Londres, 1988.

Stern, Robert, *Hegel, Kant and the structure of the object*, Routledge, Nueva York, 1990.

Stillman, Peter G., "Property, contract and ethical life in Hegel's 'Philosophy of Right'", en D. Cornell, *et al.*, *Hegel and legal theory*, Routledge, Nueva York, 1991.

Taminiaux, Jacques, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état*, Éditions Payot, parís, 1984.

Taylor, Charles, *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Taylor, Charles, "Hegel and the philosophy of action", en A. Laitinen, C. Sandis (eds.); *Hegel on action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010.

Thompson, Kevin, "Institutional normativity: the possibility of right", en R. Williams (ed.); *Beyond liberalism and communitarianism*, State University of New York Press, 2001.

Tunick, Marc, *Hegel's political philosophy. Interpreting the practice of punishment*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Viellard-Baron, Jean-Louis, *Hegel, penseur du politique*, Éditions Le félin, Paris, 2006.

Wallace, Robert M., *Hegel's philosophy of reality, freedom and God*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Weil, Eric, *Hegel et l'état*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1974.

Westphal, Merold, "Hegel's critique of Kant's moral point of view", *Philosophical Topics*, 19.2 (1991), p. 133-176.

_____, "Hegel's theory of the Concept", en su libro *Hegel, freedom and modernity*, State University of New York Press, Nueva York, 1992.

_____, "Hegel's manifold response to skepticism in 'The phenomenology of Sprit", *Proceedings in the Aristotelian Society*, New Series 103 (2008), pp. 149-178.

Winfield, Richard Dien, *Person and justice*, State University of New York Press, Nueva York, 1988.

_____, *Overcoming foundations. Studies in systematic philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 1989.

_____, "The method of Hegel's Science of Logic", en G. di Giovanni; *Essay's on Hegel's Logic*, State University of New York Press, Nueva York, 1990.

_____, *Hegel's Science of Logic. A critical rethinking in thirty lectures*, Rowman & Littlefield Publishers Inc, Lanham, 2012.

Wood, Allen W., "Hegel on responsibility for actions and consequences", en A. Laitinen, C. Sandis (eds.); *Hegel on action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010.

_____, "Hegel's political philosophy", en S. Houlgate (ed.); *Blackwell Companion to Hegel*, Blackwell Publishers, Oxford, 2011.

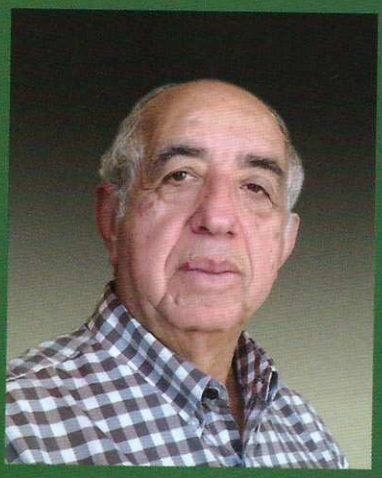
Yeomans, Christopher, *Freedom and reflection. Hegel and the logic of agency*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Otras obras

Locke, John; *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Traducción. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2000.

Politis, Vasilis, *Aristotle and the Metaphysics*, Routledge, London, 2004.

Se terminó de Imprimir en noviembre de 2014, en los talleres
de IMPRIMEX, Antiguo Camino a Culhuacán, No. 87,
Col. Santa Isabel Industrial, México, D.F.



Jorge Rendón Alarcón

Doctor en Ciencias Sociales. Profesor-Investigador en el Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa. Es Investigador Nacional en el Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt). Entre sus publicaciones destacan los libros: *El litigio por la democracia* (1998); *Sociedad y conflicto en el estado de Guerrero* (2003); *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales* (2007); *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel* (2008); es coautor de: *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez* (2013); *Octavio Paz, México y la modernidad* (2014). Además ha participado en los siguientes libros: *La categoría del poder en la filosofía política de nuestros días* (2009) y en *Itinerarios de la razón en la modernidad* (2012).

Filosofía
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Sergio Pérez Cortés
Jorge Rendón Alarcón

El *telos* de la modernidad

Dos estudios sobre la Filosofía de G. W. F. Hegel

En este libro están contenidos dos estudios en torno a la filosofía política de G. W. F. Hegel que tienen un propósito común: recobrar el sentido singular que en esta filosofía tienen los principios de libertad y de razón, como emblemas de la modernidad. Esta filosofía es singular porque para ella la libertad verdadera se realiza en una sociedad organizada políticamente bajo la acción de la voluntad libre y esto no se reduce a la pura autonomía individual. Original también porque en el plano del conocimiento, con el Concepto, ella se propone desterrar el escepticismo, el convencionalismo y la melancolía que reinan en nuestros días. Sólo una filosofía así, que devuelva a los seres humanos la firme convicción racional de su libertad colectiva, está a la altura de los fines últimos, del *Telos* de la modernidad.

CREATIVE COMMONS

302619
9 788497 849067
IBIC HPQ
ISBN 978-84-9784-906-7
ISBN UAM 978-607-28-0277-3

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades